IMMANUEL KANT

CRITICA RAȚIUNII PURE

Traducere de
NICOLAE BAGDASAR şi **ELENA MOISUC**

Ediția a III-a
îngrijită de **ILIE PÂRVU**

EDITURA IRI

București, 1998

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Prin ediția de față ne propunem să redăm circuitului public traducerea *Criticii rațiunii pure,* realizată de Nicolae Bagdasar, în colaborare cu Elena Moisuc, după ediția germană îngrijită de Raymund Schmidt, ediția a II-a, Leipzig, 1930. Traducerea, apăruta în anul 1969 la Editura Științifică, era însoțită de un amplu aparat critic semnat de Nicolae Bagdasar (Studiu introductiv, Glosar kantian, Indice de nume proprii), pe care nu-1 reluăm în ediția de față.

Mulțumim pe această cale doamnei Elena Bagdasar, care a avut generozitatea să ne cedeze dreptul de a relua toate traducerile din opera lui Kant publicate de profesorul Nicolae Bagdasar, cunoscut exeget al scrierilor filosofului german.

Cu prilejul reeditării acestei lucrări, în 1998, redacția a corectat unele erori de tipar şi unele inconsecvențe terminologice. Totodată, au fost indicate diferențele dintre ediția I şi ediția a II-a a *Criticii rațiunii pure,* acolo unde lipseau în varianta inițială, din 1969. Toate acestea au fost semnalate prin bunăvoința prof. dr. Ilie Pârvu, căruia editura îi aduce mulțumiri.

CUVÂNTUL TRADUCĂTORILOR

Interesul mereu crescând pentru opera de față, fundamentală în gândirea filosofică în general, precum şi împrejurările în care a fost redactată şi tipărită inițial au determinat numeroase reeditari în limba origina1ă şi, de asemenea, traduceri în foarte multe limbi străine.

În traducerea de față ne-am bazat pe textul ediției germane a *Criticii rațiunii pure* îngrijită de Raymund Schmidt – ediția a II-a, Leipzig, 1930 – care este cea mai bună dintre edițiile publicate după moartea marelui gânditor, fiindcă înregistrează toate corecturile efectuate de editorii anteriori şi propunerile lor de îndreptare. Nu am neglijat, firește, să verificăm ediția lui Raymund Schmidt cu edițiile *princeps* apărute în timpul vieții lui Kant, precum şi cu alte ediții. Spre deosebire de Raymund Schmidt însă, am dat întîietate ediției a II-a din 1787, în care Kant,

luând atitudine față de interpretările făcute asupra ediției I (1781), accentueaza caracterul realist al concepției sale.

Notele însemnate cu * aparțin lui Kant şi au fost dispuse in pagină sub fiecare dintre cele două ediții, iar cele însemnate cu [a] precum şi parantezele [ ] aparțin traducătorilor.

Dintre dificultățile de traducere a unor termeni specifici limbii germane sau cărora Kant le-a dat un sens propriu amintim câteva:

Acolo unde limba germana dispune de doi termeni, *müssen* şi *sollen,* diferențiați radical ca sens, cel dintâi exprimând ceea ce facem prin constrângere, fiindcă nu avem încotro, cel de-al doilea exprimând ceea ce facem din obligație morală, din datorie, corespondentul în limba română este unul singur, ”a trebui”. Pentru a semnala in limba română diferențierile de sens ale celor două verbe germane folosite de Kant şi sub forma substantivală, diferențieri care joacă un rol deosebit de important în concepția morală a lui Kant, în capitolul care tratează despre bine si despre obligația morală am indicat în paranteză pe *sollen,* acolo unde ”trebuie” are semnificație morală.

Dificilă este şi găsirea unui termen care să redea nuanța exactă a germanului *Gemüt.* Francezii l-au tradus prin *esprit,* primul traducător român prin ”minte”, noi am preferat pe acela de ”simțire”, sensul lui *Gemüt* fiind în general acela de totalitate a dispozițiilor afective, unitate de reacții emoționale, capacitate de a fi excitat afectiv.

Termenul *Gesinnungen,* derivat din *Sinn,* cu semnificații multiple – simț pentru ceva, dispoziție sufletească, atitudine interioară, părere, convingere, caracter – a fost tradus de noi prin ”simțăminte”.

Posibilitatea aproape nelimitată a limbii germane de a crea cuvinte noi prin compunere a fost practicată uneori şi de Kant. Un astfel de cuvânt este *Fürwahrhalten,* care înseamnă o judecată însoțită de sentimentul valabilității ei, aprecierea unei judecăți ca fiind valabilă. Termenul acesta, folosit într-un singur capitol, dar de repetate ori, şi căruia noi n-am reuşit să-i dăm decât o traducere verbală, ,,considerarea a ceva ca adevărat”, îngreuiază, desigur, expunerea din capitolul respectiv.

Am tradus termenii de *Gedanke* si *Idee* cu ”idee”, dar cum Kant a dat celui de-al doilea termen o semnificație specială, pentru a distinge cei doi termeni, am transcris cuvantul *Idee* cu majusculă ori de câte ori a fost vorba de *1dee* in accepția kantiană.

Termenul *Erkenntnis* a fost tradus când prin ”cunoaştere”, când prin ”cunoştință”, pentru a distinge ceea ce face Kant însuşi, cunoaşterea ca proces psihologic de cunoştință, ca produsul sau conținutul lui logic.

În legătură cu lexicul, atragem atenția cititorului că în graba redactării Immanuel Kant nu foloseşte totdeauna în acelaşi sens chiar concepte filosofice importante, ca transcendental, subiectiv, obiectiv ş.a.

O caracteristică a stilului kantian care îngreuiază înțelegerea operei este folosirea periodului amplu, cu intercalarea de câte 3 – 4, ba chiar până la 7 incidente. Un analist al stilului kantian a numărat pe o singura pagină din *Critica rațiunii pure* nu mai puțin de 18 propoziții relative, înghesuite toate în numai trei fraze, sau pe o pagină din prefața celei de-a doua ediții cinci genitive unul după altul. Înclinația lui Kant de a înlocui substantivul cu pronumele, topica uneori greşită a cuvintelor, susceptibilă să dea loc la confuzii, anacoluturile, pleonasmele, repetițiile inutile ale aceleiaşi expresii sau construcții, folosirea abuzivă a unor determinante ca adverbele *nun* si *schon,* tendința de a explicita pe larg şi cu digresiuni – toate aceste neajunsuri ale expunerii kantiene au aglomerat dificultățile pentru traducători.

Uneori am procedat prin secționarea perioadelor prea lungi, alteori n-a fost posibil, căci am fi riscat să destrămăm unitatea logică a lanțului de propoziții. Căci periodul amplu este expresia forței de gândire a lui Kant, în stare să cuprindă dintr-o dată, ca un tot, un număr neobişnuit de mare de idei, şi totodată expresia dorinței lui de a lămuri temeinic, din toate punctele de vedere, obiectul expunerii lui.

Si aşa cum a spus chiar Kant in prefaţa la ediţia I, şi mai târziu Goethe, ,,s-a întâmplat şi a *trebuit* să se întâmple filosofului raţiunii că a scris neclar din prea mare dragoste pentru claritate".

Cu toate dificultăţile pentru traducători şi pentru cititori, *Critica raţiunii pure* rămâne o capodoperă nemuritoare a filosofiei, cu care gândirea filosofică a fiecărei generaţii a simţit şi simte nevoia unei confruntări. Şi poate că la capătul acestei confruntări, în unele probleme unii vor spune ca şi Goethe: "Când citesc o pagină din Kant, am impresia că am intrat într-o cameră luminoasă".

TRADUCĂTORII

NOTA BENE

Am introdus în text paginaţia standard (academică) a textului original german (folosind ediţia lui Wilhelm Weischedel: Immanuel Kant, *Werke*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, 12 Bde., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968), pentru a da satisfacţie unei exigenţe care, din păcate, a fost ignorată în toate traducerile şi ediţiile româneşti de până acum, semn că acestea nu l-au vizat decât pe *cititorul comun*, mai puţin pe *cercetătorul* român, care ar fi avut o nevoie imperioasă de acest sistem universal de referinţă, în raportarea sa la textul original kantian, pentru a se putea insera în dezbaterea filosofică internaţională.

Pentru a se distinge de text, am introdus această paginaţie între paranteze drepte, în text, cu următoarea convenţie: *pagina din ediţia germană începe de la paranteză şi ţine până la paranteza următoare*.

Acolo unde paginaţiile celor două ediţii kantiene antume, A şi B, coincid, le-am despărţit în cadrul aceleiaşi paranteze prin virgulă.

Am scris cu caractere albastre textul ediţiei A, acolo unde acesta este intercalat în textul ediţiei B.

Bineînţeles, datorită topicii diferite, secţionarea frazei româneşti nu coincide riguros cu secţionarea frazei germane. Dar acest lucru nu încurcă prea mult, întrucât *pagina de referinţă*, atunci când este citată o frază, este întotdeauna *pagina pe care începe fraza respectivă*, iar în acestă privinţă împărţirea textului românesc este riguroasă.

Pentru a înlesni întrebuinţarea *funcţiei de căutare a programului „Word"*, am renunţat la scrierea cu caractere s p a ţ i a t e a unor pasaje ale textului original kantian (redate ca atare în toate ediţiile româneşti). În locul s p a ţ i e r i i am preferat <u>sublinierea</u>, ceea ce nu impietează cu nimic asupra intenţiei lui Kant de a scoate în evidenţă acele pasaje.

Pentru a împiedica apariţia unor alterări ale textului original, pe care utilizatorul le-ar putea produce accidental în timpul utilizării, l-am parolat cu parola: **kant**.

Cercetătorul român îşi va putea face în sfârşit trimiterile la textul original kantian într-un *cod internaţional*, chiar şi fără a avea la îndemână o *ediţie critică occidentală* – în aşteptarea unei *ediţii critice româneşti*.

Am avut eu însumi nevoie de această reconstituire digitală a *Criticii* (şi a întregii *Opere kantiene*) pentru a putea naviga mai uşor în textele kantiene.

Din cele 12 volume ale ediţiei Weischedel numai Volumul II (partea a doua a *Vorkritische Schriften bis 1768*) şi Volumul VIII (*Die Methaphysik der Sitten*) au rămas încă pe din afară, din lipsă de fonduri. Sper să supravieţuiesc acestei *Crize* şi să duc acest demers până la capăt. Celelalte 10 volume ale ediţiei Weischedel pot fi descărcate gratuit de la adresa:

http://www.scribd.com/people/documents/6185970-marcel-chelba

Nu am avut nici un fel de interese comerciale în acest demers, deşi m-a costat destul.

Nu vreau decât să pun şi la dispoziţia altor *cercetători* acest excelent *instrument de lucru* – gratuit şi fără nici un fel de obligaţii morale – în interesul *Filosofiei*.

Succes în studierea operei lui Kant!

Marcel Chelba

CUPRINS

Notă asupra ediției 1
Cuvântul traducătorilor 2
Dedicație 6
Prefață la ediția întâi din anul 1781 21
Prefața ediției a doua 29

Introducere
I. Despre diferența dintre cunoașterea pură și cea empirică 49
II. Noi suntem în posesia unor anumite cunoștințe *a priori*, și însuși simțul comun nu este niciodată lipsit de astfel de cunoștințe 52
III. Filosofia are nevoie de o știință care să determine posibilitatea, principiile și întinderea tuturor cunoștințelor *a priori* 54
IV. Despre diferența dintre judecățile analitice și judecățile sintetice 56
V. În toate științele teoretice ale rațiunii sunt cuprinse, ca principii, judecăți sintetice *a priori* 59
VI. Problema generală a [Criticii] rațiunii pure 62
VII. Ideea și diviziunea unei științe speciale având numele de Critică a rațiunii pure 65

I. TEORIA TRANSCENDENTALĂ A ELEMENTELOR

PARTEA ÎNTÂI. ESTETICA TRANSCENDENTALĂ

Secțiunea întâi. DESPRE SPAȚIU 73
Secțiunea a doua. DESPRE TIMP 80

PARTEA A DOUA. LOGICA TRANSCENDENTALĂ

Introducere. IDEEA UNEI LOGICI TRANSCENTALE 95

I. DESPRE LOGICĂ ÎN GENERE 95
II. DESPRE LOGICA TRANSCENDENTALĂ 98
III. DESPRE ÎMPĂRȚIREA LOGICII GENERALE ÎN ANALITICĂ ȘI DIALECTICĂ 99
IV. DESPRE ÎMPĂRȚIREA LOGICII TRANSCENDENTALE ÎN ANALITICĂ ȘI DIALECTICĂ TRANSCENDENTALĂ 102

Diviziunea întâi. ANALITICA TRANSCENDENTALĂ

Cartea întâi. ANALITICA CONCEPTELOR 104
Capitolul întâi. **DESPRE FIRUL CONDUCĂTOR ÎN DESCOPERIREA TUTUROR CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI .**..... 104

Secțiunea întâi. **Despre folosirea logică a intelectului în genere** 105
Secțiunea a doua. **Despre funcția logică a intelectului în judecăți** 107
Secțiunea a treia. **Despre conceptele pure ale intelectului sau categorii** 111

Capitolul al doilea. DESPRE DEDUCȚIA CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI 118

Secțiunea întâi. **Despre principiile unei deducții transcendentale în genere** 118
Secțiunea a doua. **Deducția transcendentală a conceptelor pure ale intelectului** 126
Secțiunea a treia. **Despre raportul intelectului cu obiecte în genere şi despre posibilitatea de a le cunoaşte *a priori*** 157

Cartea a doua. ANALITICA PRINCIPIILOR (DOCTRINA TRANSCENDENTALĂ A JUDECĂȚII) 162

Introducere. DESPRE JUDECATA TRANSCENDENTALĂ ÎN GENERE .....……. 164

Capitolul întâi. DESPRE SCHEMATISMUL CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI 168
Capitolul al doilea. SISTEMUL TUTUROR PRINCPIILOR INTELECTULUI PUR ……..…. 178

Secțiunea întâi. **Despre principiul suprem al tuturor judecăților analitice** 180
Secțiunea a doua. **Despre principiul suprem** al **tuturor judecăților sintetice** 182
Secțiunea a treia. **Reprezentarea sistematică a tuturor principiilor sintetice ale intelectului pur** 185
1. Axiome ale intuiției 188
2. Anticipații ale percepției 190
3. Analogii ale experienței 197
A. Analogia întâi. Principiul pcrmanenței substanței 200
B. Analogia a doua. Principiul sucesiunii în timp după legea cauzalității 205
C. Analogia a treia. Principiul simulteneității după legea acțiunii reciproce 218
4. Postulatele gândirii empirice în genere 223
Notă generală la sistemul principiilor 234

Capitolul al treilea. DESPRE PRINCPIUL DISTINGERII TUTUR OROBIECTELOR ÎN GENERE ÎN FENOMENE ŞI NOUMENE …..……..... 238

Apendice. **Despre amfibolia conceptelor reflecției care rezultă din confundarea folosirii empirice a intelectului cu folosirea lui transcendentală** 254
Notă la amfibolia conceptelor reflecției .....… 259

Diviziunea a doua. DIALECTICA TRANSCENDENTALĂ

Introducere
I. DESPRE APARENȚA TRANSCENDENTALĂ 272
II. DESPRE RAȚIUNEA PURĂ CA SEDIU AL APARENȚEI TRANSCENDENTALE 275

A. Despre rațiune în genere 275
B. Depre folosirea logică a rațiunii 277

C. Despre folosirea pură a raţiunii 279

Cartea întâi. DESPRE CONCEPTELE RAŢIUNII PURE 281
Secţiunea întâi. **Despre idei în genere** 282
Secţiunea a doua. **Despre ideile transcendentale** 287
Secţiunea a treia. **Sistemul ideilor transcendentale** 294

Cartea a doua. DESPRE RAŢIONAMENTELE DIALECTICE ALE RAŢIUNII PURE. 297

Capitolul întâi. DESPRE PARALOGISMELE RAŢIUNII PURE 299
Respingerea argumentului lui Mendelssohn despre permanenţa sufletului .. 309
Concluzia soluţionării paralogismului psihologic 320
Notă generală privind trecerea de la psihologia raţională la cosmologie..... 322

Capitolul al doilea. ANTINOMIA RAŢIUNII PURE 344
Secţiunea întâi. **Sistemul Ideilor cosmologice** 351
Secţiunea a doua**. Antitetica raţiunii pure** 358
Primul conflict al Ideilor transcendentale 362
Al doilea conflict al Ideilor transcendentale 368
Al treilea conflict al Ideilor transcendentale 374
Al patrulea conflict al Ideilor transcendentale 380
Secţiunea a treia. **Despre interesul raţiunii în acest conflict cu sine însăşi** 386
Secţiunea a patra. **Despre problemele transcendentale ale raţiunii pure, întrucât trebuie să poată fi soluţionate în mod absolut** 393
Secţiunea a cincea. **Reprezentarea sceptică a problemelor cosmologice din toate cele patru Idei transcendentale** 398
Secţiunea a şasea. **Idealismul transcendental ca cheie pentru soluţionarea dialecticii cosmologice** 401
Secţiunea a şaptea. **Decizia critică a conflictului cosmologic al raţiunii cu ea însăşi** 405
Secţiunea a opta. **Principiul regulativ al raţiunii pure cu privire la Ideile cosmologice** 410
Secţiunea a noua. **Despre folosirea empirică a principiului regulativ al raţiunii cu privire la toate Ideile cosmologice** 415

I. *Soluţionarea Ideii cosmologice despre totalitatea compoziţiei fenomenelor într-un univers* 416
II. *Soluţionarea Ideii cosmologice despre totalitatea diviziunii unui tot dat în intuiţie* 419
Notă finală la soluţionarea Ideilor matematico-transcendentale şi notă preliminară la soluţionarea Ideilor dinamico-transcendentale 421
III III. *Soluţionarea Ideilor Cosmologice despre totalitatea derivării evenimentelor lumii din cauzele lor* 424
Posibilitatea cauzalităţii prin libertate în unire cu legea universală a necesităţii naturii ... 427
Lămurirea Ideii cosmologice a unei libertăţi în unire cu necesitatea universală a naturii 429
IV. *Soluţionarea Ideii cosmologice despre totalitatea dependenţei fenomenelor cu privire la existenţa lor în genere*..... 437
Notă finală la întreaga antinomie a raţiunii pure 441

Capitolul al treilea. IDEALUL RAŢIUNII PURE 442
Secţiunea întâi. **Despre ideal în genere** 442
Secţiunea a doua. **Despre idealul transcendental** *(Prototypon transcendentale)* 444

Secțiunea a treia. **Despre argumentele rațiunii speculative în sprijinul existenței unei ființe supreme** 451
Prin rațiunea speculativă nu sunt posibile decât trei moduri de a demonstra existența lui Dumnezeu 455
Secțiunea a patra. **Despre imposibilitatea unei dovezi ontologice a existenței lui Dumnezeu** 456
Secțiunea a cincea. **Despre imposibilitatea unei dovezi cosmologice a existenței lui Dumnezeu** 462
Descoperirea şi explicarea aparenței dialectice în toate dovezile transcendentale despre existența unei ființe necesare 468
Secțiunea a şasea. **Despre imposibilitatea dovezii fizico-teologice** 471
Secțiunea a şaptea. **Critica oricărei teologii întemeiate pe principii speculative ale rațiunii** .....
477
Supliment de la dialectica transcendentală 483
Despre folosirea regulativă a Ideilor rațiunii pure 483
Despre scopul final al dialecticii naturale a rațiunii omeneşti 498

II. METODOLOGIA TRANSCENDENTALĂ

Capitolul întâi. DISCIPLINA RAȚIUNII PURE 520
Secțiunea întâi. **Disciplina rațiunii pure în folosire dogmatică** 522
Secțiunea a doua. **Disciplina rațiunii pure sub aspectul folosirii ei polemice** 536
Despre imposibilitatea unei satisfacții sceptice a rațiunii pure în conflict cu ea însăşi . 547
Secțiunea a treia. **Disciplina rațiunii pure cu privire la ipoteze** 553
Secțiunea a patra. **Disciplina rațiunii pure cu privire la demonstrațiile ei** 560

Capitolul al doilea. CANONUL RAȚIUNII PURE 567
Secțiunea întâi. **Despre scopul final al folosirii pure a rațiunii noastre** 569
Secțiunea a doua. **Despre idealul binelui suveran ca principiu care determină scopul final al rațiunii pure** 573
Secțiunea a treia. **Despre părere, ştiință şi credință** 581

Capitolul al treilea. ARHITECTONICA RAȚIUNII PURE 588

Capitolul al patrulea. ISTORIA RAȚIUNII PURE 599

Traducerea citatelor latine 603
Cum am devenit traducător ! de Nicolae Bagdasar 605

[B II] BACO DE VERULAMIO[a]

Instauratio magna. Praefatio

De nobis ipsis silemus: De re autem, quae agitur, petimus: ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent; ac pro certo habeant, non sectae nos alicuius, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis aequi – in commune consultant – et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipiant; cum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus.

BACON DE VERULAM

Instauratio magna. Prefață

Asupra noastră păstrăm tăcerea. În ceea ce priveşte însă lucrul despre care e vorba dorim: ca oamenii să-l gandească nu ca pe o simplă opinie, ci ca pe rezultatul unei îndelungate străduințe şi să fie convinşi că noi nu clădim temeliile unei secte filosofice ca oricare alta sau ale unei p1ăcute distracții, ci pe acelea ale bunăstării şi ale demnității omeneşti. Mai dorim ca oamenii, îngrijindu-se de propriul lor interes, să delibereze laolaltă şi să treacă ei înşişi de partea noastră. Şi, pe lângă toate acestea, mai dorim ca ei să fie liniştiți, să nu-şi închipuie şi să nu conceapă în mintea lor *Instauratio* noastră ca pe un lucru infinit si supraomenesc, când ea este de fapt sfârşitul si hotarul legitim pus nesfârşitei erori.

[B III, A III] *Excelenței Sa1e*
Ministrului Regal de Stat
Baron von Zedlitz

[B IV, A IV] Excelență,

A contribui la dezvoltarea ştiințelor înseamnă a lucra în interesul propriu al Excelenței Voastre; căci acest interes e strâns legat de ştiințe nu numai prin înaltul post al protectorului, ci şi prin cele cu mult mai intime ale amatorului şi cunoscătorului luminat. De aceea mă şi servesc de singurul mijloc care stă oarecum în puterea mea, spre a-mi arăta mulțumirea pentru încrederea binevoitoare cu care Excelența Voastră mă cinsteşte, [A V] crezându-mă în stare să contribui cu ceva în acest scop[a].

---

[a] Acest moto a fost adăugat la ediția a II-a.

[a] Ediția I are intercalate aici următoarele două alineate: „Aprobarea unui judecător luminat şi competent constituie pentru acela căruia îi place viața speculativă, în dorințele sale modeste, o puternică încurajare spre străduințe al căror folos e mare, deşi îndepărtat, şi deci cu totul necunoscut privirii marii mulțimi.

Unui astfel de judecător şi binevoitoarei sale atenții dedic această lucrare şi scutului său toate celelalte interese.”

[B VI] Aceleiaşi binevoitoare atenţii cu care Excelenţa Voastră a onorat întâia ediţie a acestei opere dedic şi pe a doua şi totodată toate [A VI] celelalte interese ale carierei mele literare şi sunt cu cel mai adânc respect

al Excelenţei Voastre

preasupus şi plecat servitor
IMMANUEL KANT

Königsberg, 23 aprilie 1787

[A VII] PREFAŢĂ

[la ediţia întâi din anul 1781]

Raţiunea omenească are într-un gen al cunoaşterii ei soarta particulară că e copleşită de întrebări pe care nu le poate evita, deoarece ele îi sunt impuse de natura raţiunii însăşi, la care însă ea nu poate răspunde, fiindcă depăşesc întreaga capacitate a raţiunii omeneşti.

În această încurcătură ajunge fără vina ei. Ea porneşte de la principii a căror folosire e inevitabilă în cursul experienţei şi este totodată destul de încercată prin această experienţă. Cu ajutorul lor se ridică (aşa cum şi natura ei o cere) tot mai sus, spre condiţii mai îndepărtate. Dar observând că în acest fel opera ei [A VIII] trebuie să rămână pentru totdeauna neterminată, fiindcă întrebările nu încetează niciodată, ea se vede constransă să se refugieze la principii care depăşesc orice folosire posibilă a experienţei şi totuşi par atât de puţin suspecte, încât şi simţul comun este de acord cu ele. Dar în felul acesta ea se prăbuşeşte în întuneric şi contradicţii,din care poate deduce că undeva trebuie să se fi bazat pe erori ascunse, pe care însă nu le poate descoperi, fiindcă principiile de care se foloseşte, depăşind orice limită a experienţei, nu mai recunosc nici o piatra de încercare a experienţei. Arena acestor certuri fără sfârşit se numeşte *metafizică.*

A fost o vreme când era numită *regina* tuturor ştiinţelor, şi dacă se ia intenţia drept faptă, atunci merită fără îndoială, din cauza importanţei eminente a obiectului ei, acest nume de cinste. Acum tonul la modă al epocii cere să i se arate tot disprețul, şi matroana se tânguie, alungată şi părăsită, ca Hecuba: *modo maxima rerum,* [A IX] *tot generis natisque potens – nunc trahor exul, inops* – Ovid., *Metam.*[1]

Iniţial, sub dominaţia *dogmaticilor,* puterea ei era *despotică.* Dar fiindcă legislaţia purta încă urmele vechii barbarii, ea degeneră, prin războaiele interne, încetul cu încetul, în completă *anarhie,* şi *scepticii,* un soi de nomazi care disprețuiesc orice cultivare statornică a pământului, rupeau din când în când legătura civilă. Din fericire însă, fiindcă erau puţini, ei n-au putut impiedica pe dogmatici să încerce a-l cultiva mereu din nou, deşi nu după un plan stabilit de comun acord. În timpurile moderne se părea, ce-i drept, la un moment dat, că tuturor acestor dispute trebuia să li se pună capăt printr-o anumita *fiziologie* a intelectului omenesc (de către celebrul Locke) şi să fie decisă pe de-a-ntregul legitimitatea acelor pretenţii; dar, deşi naşterea acelei pretinse regine a fost derivată din experienţa vulgară comună şi prin aceasta pretenţia ei ar fi trebuit să devină cu drept cuvânt suspectă, s-a întâmplat totuşi, fiindcă această *genealogie* îi

[1] Citatul exact: ... „modo maxima rerum,/ Tot generis natisque potens, nuribusque, viroque,/ Nunc trahor exul, inops, tumulis avulsa meorum,/ Penelopae munus". „Pînă de curînd în culmea măririi, mîndră de atîţia gineri, fii, nurori şi de bărbatul meu, acum sînt dusă în exil, săracă, departe de mormintele alor mei, ca dar Penelopei" – din Ovidiu, *Metamorfoze*, Ed. Ştiinţifică, Buc., 1959, traducere, studiu introductiv şi note de David Popescu, Cap. XIII, p. 360. (Notă introdusă de Marcel Chelba.)

fusese atribuită [A X] de fapt în mod fals, ca ea să-şi afirme pretenţiile. Astfel încât totul recăzu în viermănosul dogmatism şi de aici în disprețul din care se căutase a se scoate știința. Acum, după ce toate căile (precum se crede) au fost zadarnic încercate, domneşte în ştiinţă dezgust şi total *indiferentism,* mama haosului şi a nopții, dar care sunt totuşi în acelaşi timp originea, sau cel puțin preludiul unei apropiate transformări şi renaşteri a acestor ştiințe, după ce prin sârguință rău aplicată deveniseră obscure, confuze şi inutilizabile.

E zadarnic, în adevăr, să afectăm *indiferență* cu privire la astfel de cercetări, al căror obiect *nu* poate fi *indiferent* naturii omeneşti. Acei pretinşi *indiferentişti,* oricât ar intenționa să se facă de nerecunoscut prin schimbarea limbajului de şcoală într-un ton popular, nu mai pot gândi ceva fără să recadă inevitabil în afirmații metafizice, împotriva cărora afişau totuşi atâta dispreț. Totuşi, această indeferență, care are loc în mijlocul înfloririi tuturor ştiințelor şi care atinge tocmai acele ştiințe la ale căror cunoştințe, dacă ar putea fi dobândite, s-ar renunța între toate mai puțin, [A XI] este un fenomen care merită atenție şi meditare. Ea nu este vădit efectul superficialității, ci al judecății* mature a epocii, care nu se mai lasă înşelată de o ştiință falsă; ea este o invitație adresată rațiunii să ia din nou asupra ei cea mai dificilă dintre toate sarcinile, adică pe aceea a cunoaşterii de sine şi să instituie un tribunal care s-o garanteze în pretențiile ei legitime, dar care să poată respinge toate uzurpările [A XII] neîntemeiate nu prin hotărâri arbitrare, ci după legile ei eterne şi imuabile, iar acest tribunal nu este altul decat *Critica rațiunii pure* însăşi.

Dar prin aceasta eu înțeleg nu o critică a cărților şi sistemelor, ci a capacității rațiunii în genere cu privire la toate cunoaşterile la care poate năzui *independent de orice experiență,* prin urmare rezolvarea problemei posibilității sau imposibilității unei metafizici în genere şi determinarea atât a izvoarelor cât şi a sferei şi limitelor ei, toate acestea însa din principii.

Am apucat pe acest drum, singurul care rămăsese, şi mă măgulesc că, urmându-l, am înlăturat toate rătăcirile care până acum dezbinaseră rațiunea cu sine însăşi în folosirea ei în afara experienței. Nu m-am sustras întrebărilor ei, scuzându-mă cu neputința rațiunii omeneşti, ci le-am specificat în întregime după principii şi, după ce am descoperit punctul neînțelegerii rațiunii cu sine însăşi, le-am rezolvat [A XIII] spre deplina ei satisfacție. Fireşte, din răspunsul la acele întrebări n-a rezultat, aşa cum se putea aştepta, deliranta pasiune de a şti a dogmatismului; căci ea nu ar putea fi satisfăcută altfel decât prin magie, la care eu nu mă pricep. Dar nici n-a fost, desigur, intenția menirii naturale a rațiunii noastre; şi datoria filosofiei era să suprime iluzia provenită dintr-o înțelegere greşită, chiar dacă prin aceasta ar pieri o iluzie atât de lăudata şi de bine vazută. În această treabă marea mea preocupare a fost o expunere amănunțită, şi îndrăznesc să spun că nu ar trebui să existe nici o singură problemă metafizică care să nu fi fost rezolvată aici sau, cel puțin, pentru a cărei rezolvare să nu se fi oferit cheia. De fapt, şi rațiunea pură este o unitate atât de perfectă, încât dacă principiul ei ar fi insuficient chiar numai pentru una singură din toate problemele care îi sunt date de natura proprie, l-am putea arunca, deoarece atunci nu l-am putea aplica cu deplină încredere la nici una din celelalte probleme.

Spunând aceasta, cred că observ pe fața cititorului o indignare amestecată cu dispreț [A XIV] în fața unor pretenții în aparență atât de lăudăroase şi lipsite de modestie; şi totuşi ele sunt, fără comparație, mai moderate decât cele ale oricărui autor al celui mai comun program, în care pretinde să dovedească natura simplă *a sufletului* sau necesitatea unui prim *început al lumii.* Căci

* Se aud uneori plângeri contra sărăciei modului de gândire al timpului nostru şi asupra decadenței ştiinței temeinice. Dar eu nu văd că ştiințele, al căror fundament este bine stabilit, ca matematica, fizica etc., merită câtuşi de puțin această imputare, ci, dimpotrivă, ele îşi mențin vechea faimă de temeinicie şi chiar o şi depăşesc în timpul din urmă. Acelaşi spirit s-ar dovedi eficace şi în alte genuri de cunoaştere, dacă s-ar fi avut mai întâi grijă de corectarea principiilor lor. În lipsa acestei corectări, indiferența şi îndoiala şi, în sfârşit, critica severă sunt mai curând dovezi ale unei gândiri temeinice. Secolul nostru este adevăratul secol al criticii, căreia totul trebuie să i se supună. *Religia,* prin *sanctitatea* ei, şi legislația, prin *maiestatea* ei, vor de obicei să i se sustragă. Dar atunci ele provoacă împotriva lor bănuieli întemeiate şi nu pot pretinde stimă sinceră, pe care rațiunea o acordă nunai aceluia care a putut face față examenului ei liber şi public.

acest autor se încumetă să extindă cunoaşterea omenească dincolo de orice limite ale unei experienţe posibile, ceea ce, mărturisesc cu umilinţă, întrece cu totul capacitatea mea; în schimb, eu am a face numai cu raţiunea însăşi şi gândirea ei pură, şi pentru cunoaşterea ei amănunţită nu e nevoie să caut departe în jurul meu, deoarece o găsesc în mine însumi şi despre care şi logica obişnuită îmi spune că toate acţiunile ei simple pot fi enumerate complet şi sistematic; numai că aici se pune problema de a şti cât aş putea spera să realizez, dacă îmi sunt luate orice materie şi orice ajutor al experienţei.

Am spus destul despre *deplinătate în* atingerea *fiecărui* scop, şi despre *expunerea detaliată în* atingerea *tuturor* scopurilor împreună, pe care ni le impune nu o hotărâre arbitrară, ci natura cunoaşterii însăşi, deci *a materiei* cercetării noastre critice.

[A XV] Mai sunt două lucruri care privesc forma ei: *certitudinea şi claritatea,* care trebuie considerate ca fiind condiţii esenţiale pe care le putem cere cu drept cuvânt autorului care cutează să înceapă o treabă atât de dificilă.

În ce priveşte *certitudinea,* mi-am pronunţat eu însumi sentinţa; că în acest gen de consideraţii nu e permis în nici un fel a avea *păreri* şi că tot ce ar semăna numai cu o ipoteză este marfă prohibită, care nu e îngăduit să fie oferită spre vânzare nici la cel mai mic preţ, ci care trebuie confiscată de îndată ce e descoperită. Căci orice cunoaştere care are un fundament *a priori* anunţă ea însăşi că vrea să fie considerată ca absolut necesară; cu atât mai mult o determinare a tuturor cunoaşterilor pure *a priori,* care trebuie să fie măsura, prin urmare chiar exemplul întregii certitudini apodictice (filosofice). Dacă am dat în această privinţă ceea ce am făgăduit, rămâne cu totul la aprecierea cititorului, fiindcă autorului i se cade numai să prezinte argumente, iar nu să judece efectul lor asupra judecătorilor săi. Dar pentru ca nimic să nu contribuie în chip nevinovat la slăbirea [A XVI] argumentelor, să-i fie îngăduit autorului a semnala el însuşi acele locuri care ar putea da prilej vreunei neîncrederi, deşi nu priveşte decât scopul secundar, pentru a preveni la timp influenţa pe care ar putea-o avea şi cel mai slab scrupul al cititorului în acest punct asupra judecăţii lui cu privire la scopul principal.

Nu cunosc cercetări mai importante pentru studierea temeinică a facultăţii pe care o numim intelect şi totodată pentru determinarea regulilor şi limitelor folosirii lui ca cele efectuate de mine în capitolul al doilea *al Analiticii transcendentale,* sub titlul *Deducţia conceptelor intelectuale pure;* ele m-au costat şi cea mai mare trudă, dar, cum sper, nu nerăsplătită. Acest studiu, cam adâncit, are însă două părţi. Una se referă la obiectele intelectului pur şi trebuie să expună şi să facă inteligibilă valabilitatea obiectivă a conceptelor lui *a priori;* tocmai de aceea ea şi aparţine esenţial scopurilor mele. Cealaltă tinde să cerceteze intelectul pur însuşi cu privire la posibilitatea lui şi la facultăţile de cunoaştere pe care el însuşi se întemeiază, prin urmare îl cercetează [A XVII] din punct de vedere subiectiv; şi deşi această examinare este foarte importantă cu privire la scopul meu principal, totuşi ea nu-i aparţine în mod esenţial, căci problema principală rămâne totdeauna: ce şi cât pot cunoaşte intelectul şi raţiunea, independent de orice experienţă? şi nu: cum e posibilă însăşi *facultatea de* a gândi? Întrebarea din urmă fiind oarecum căutarea cauzei unui efect dat şi, ca atare, având ceva asemănător cu o ipoteză (deşi în realitate, cum voi arăta cu alt prilej, lucrurile nu stau aşa), se pare că în acest caz eu îmi permit să am *o părere şi* deci cititorul trebuie să fie şi el liber *a avea altă părere.* În această privinţă trebuie să-l previn pe cititor ca să-şi reamintească că, în cazul în care deducţia mea subiectivă n-ar fi avut asupra lui întreaga putere de convingere pe care o aştept, totuşi cea obiectivă, care mă preocupă pe mine îndeosebi aici, îşi dobândeşte întreaga ei forţă, pentru care în orice caz poate fi suficient ceea ce se spune la pp. 92 şi 93[a].

În sfârşit, în ceea ce priveşte claritatea, cititorul are dreptul să ceară mai întâi *claritate discursivă* (logică), care rezultă din concepte, dar, apoi, şi *o claritate intuitivă* [A XVIII] (estetică), care rezu1tă din intuiţii, adică exemple sau alte explicitări *in concreto.* De cea dintâi m-am îngrijit suficient. Aceasta privea esenţa planului meu, dar a fost şi cauza întâmplătoare că n-am putut satisface a doua exigenţă, care, deşi nu e atât de strictă, este totuşi legitimă. În cursul lucrării mele am fost aproape continuu nedecis cum să procedez în această privinţă. Exemple şi

[a] Paginile 123-125 ale ediţiei de faţă.

explicitări mi se păreau totdeauna necesare şi se şi strecurau de fapt în primul proiect la locurile cuvenite. Dar mi-am dat curând seamă de întinderea sarcinii mele şi de mulţimea obiectelor de care aveam să mă ocup, şi observând că ele singure, expuse sec, pur *scolastic*, ar da o întindere suficientă operei, am găsit inoportun s-o umflu şi mai mult cu exemple şi explicitări, care nu sunt necesare decât într-o expunere populară; mai ales că această lucrare nu ar putea fi destinată în nici un caz marelui public şi că adevăraţii cunoscători în materie de ştiinţă nu au nevoie de această facilitate, care, deşi e totdeauna plăcută, aici însă putea să aibă chiar urmări contrare scopului nostru. Abatele Terrasson spune, ce-i drept: dacă s-ar măsura [A XIX] mărimea unei cărţi nu după numărul paginilor, ci după timpul necesar pentru a o înţelege, atunci am putea spune despre multe cărţi *că ar fi cu mult mai scurte, dacă n-ar fi atât de scurte.* Dar, pe de altă parte, dacă urmărim sesizarea unui ansamblu foarte vast de cunoaştere speculativă, însă legat totuşi într-un principiu, am putea spune cu tot atâta dreptate: multe *cărţi ar fi cu mult mai clare, dacă nu ar fi vrut să fie atât de clare.* Căci dacă mijloacele care ajută pentru a produce claritatea sunt fără îndoială utile în amănunte, ele sunt însă de multe ori dăunătoare *în ansamblu,* întrucât nu permit cititorului să ajungă destul de repede să îmbrăţişeze ansamblul cu privirea - şi acoperă cu toate culorile lor sclipitoare articulaţia sau fac de nerecunoscut structura sistemului, de care depinde totuşi de cele mai multe ori judecarea unităţii şi soliditătii lui.

Pe cât îmi pare, poate constitui o mare ispită pentru cititor să-şi unească strădania lui cu aceea a autorului, dacă are perspectiva să realizeze în întregime şi totuşi trainic o operă mare şi importantă, după proiectul propus. Potrivit ideilor pe care le vom expune despre ea [A XX] aici, metafizica este singura ştiinţă care-şi poate permite o astfel de executare completă, şi anume în scurtă vreme şi cu eforturi reduse, dar unite, astfel încât posterităţii să nu-i mai rămână decât să întocmească pentru scopuri *didactice* totul după intenţiile ei, fără a-i putea mări câtuşi de puţin conţinutul. Căci nu este decât *inventarul,* sistematic ordonat, a tot ceea ce posedăm prin raţiunea pură. Nimic nu ne poate scăpa aici, fiindcă ceea ce raţiunea produce complet din ea însăşi nu-i poate rămâne ascuns, ci este pus în lumină de către raţiunea însăşi, de îndată ce am descoperit principiul comun. Unitatea perfectă a acestei specii de cunoştinţe, şi anume numai din concepte pure, fără ca ceva din experienţă sau chiar numai o intuiţie *particulară* care ar conduce la o experienţă determinată să poată avea oarecare influenţă asupra lor, pentru a le extinde sau a le mări, face ca această integralitate necondiţionată să fie nu numai posibilă, ci şi necesară. *Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex*. − Persius[2].

Sper să dau eu însumi [A XXI] un astfel de sistem al raţiunii pure (speculative) sub titlul: *Metafizica naturii,* care neavând nici jumătate din întinderea Criticii de faţă, va avea totuşi un conţinut incomparabil mai bogat. Această Critică trebuia să expună mai întâi izvoarele şi condiţiile posibilităţii acestei metafizici şi avea nevoie să cureţe şi să netezească un teren cu totul părăginit. Aici eu aştept de la cititorul meu răbdarea şi imparţialitatea unui *judecător,* iar dincolo, bunăvoinţa şi ajutorul unui *colaborator* căci oricât de complet au fost expuse în Critică toate *principiile* sistemului, dezvoltarea detaliată a acestuia mai cere totuşi să nu se omită nici unul din conceptele *derivate, pe* care nu le putem enumera *a priori,* ci care trebuie căutate unul câte unul; tot astfel, fiindcă în Critică a fost epuizată întreaga *sinteză* a conceptelor, se cere, în afară de aceasta, ca acelaşi lucru să aibă loc aici şi cu privire la analiză, totul fiind uşor şi mai mult o distracţie decât o muncă.

Mai am de observat ceva cu privire la tipar. Fiindcă începutul lui a cam întârziat, n-am putut revedea decât cam jumătate [A XXII] din colile culese, în care se găsesc câteva greşeli de tipar, care însă nu alterează sensul, afară de cea de la p. 379, rândul 4 de jos, unde trebuie să se citească *specifisch*, în loc de skeptisch. Antinomia raţiunii pure de la p. 425 până la 461[a] este dispusă în formă de tabel, aşa încât tot ce aparţine *tezei* este totdeauna pe partea stângă, iar ceea ce aparţine *antitezei*, pe partea dreaptă; am adoptat această dispoziţie pentru ca teza şi antiteza să poată fi cu atât mai uşor comparate între ele.

---

[2] A se vedea la sfârşit întreaga *Satită a IV-a* (*Cunoaşte-te pe tine însuţi*), de unde provine acest citat. (Marcel Chelba)

[a] Paginaţia ediţiei de faţă: 362-385.

PREFAȚA

[B VII] *ediției a doua*

Dacă elaborarea cunoştinţelor care aparţin activităţii raţiunii urmează sau nu drumul sigur al ştiinţei, se poate judeca îndată după rezultat. Când după multe dispoziţii şi pregătiri făcute, îndată ce ajunge la scop, ea se loveşte de dificultăţi sau, pentru a-l atinge, trebuie să se întoarcă adeseori înapoi şi să ia alt drum, la fel, când nu e posibil ca diverşii colaboratori să fie puşi de acord asupra modului cum trebuie urmărit scopul comun, atunci putem fi totdeauna convinşi că un astfel de studiu nu a apucat nici pe departe pe drumul sigur al unei ştiinţe, ci că este o simplă orbecăire; şi e deja un merit pentru raţiune de a descoperi, dacă se poate, acest drum, chiar dacă ar trebui să se renunţe, ca zadarnice, la multe lucruri, care erau cuprinse în scopul adoptat iniţial fără reflecţie.

[B VIII] Că *Logica* a urmat acest drum sigur încă din timpurile cele mai vechi, se poate vedea din faptul că de la Aristotel încoace ea nu a avut nevoie să facă un pas înapoi, dacă nu vrem să-i socotim ca ameliorări înlăturarea unor subtilităţi inutile sau o determinare mai clară a celor expuse, ceea ce aparţine însă mai mult eleganţei decât certitudinii ştiinţei. Trebuie să mai remarcăm că până astăzi ea nu a putut face nici un pas înainte şi că, după toată aparenţa, ea pare să fie închisă şi terminată. Căci, dacă unii moderni au crezut că o lărgesc, adăugându-i fie capitole *psihologice,* despre diversele facultăţi de cunoaştere (imaginaţie, ingeniozitate), fie *metafizice,* despre originea cunoaşterii sau despre diferitele moduri de certitudine potrivit diversităţii obiectelor (despre idealism, scepticism etc.), fie *antropologice,* despre prejudecăţi (cauzele şi remediile lor), acestea provin din faptul că ei nu cunosc natura proprie a acestei ştiinţe. Nu e augmentare, ci desfigurare a ştiinţelor, când se lasă ca limitele lor să se întretaie; hotarul logicii este însă absolut precis determinat prin faptul că ea e o ştiinţă [B IX] care expune pe larg şi dovedeşte riguros numai regulile formale ale întregii gândiri (fie că este *a priori* sau empirică, fie că are cutare sau cutare origine ori cutare sau cutare obiect, fie că găseşte în simţirea noastră piedici accidentale sau naturale).

Dacă Logica a reuşit atât de bine, ea nu datorează acest avantaj decât limitării ei, prin care e autorizată, ba chiar obligată să facă abstracţie de toate obiectele cunoaşterii şi de deosebirile lor, şi deci în ea intelectul nu are cu nimic altceva a face decât cu sine însuşi şi cu forma lui. Cu mult mai dificil trebuia să fie, firește, pentru raţiune de a apuca drumul sigur al ştiinţei, când ea nu are a face numai cu ea însăşi, ci şi cu obiecte; de aceea, ca propedeutică, logica nu constituie decât, aşa-zicând, vestibulul ştiinţelor, şi când e vorba de cunoştinţe, se presupune, ce-i drept, o logică pentru aprecierea lor, dar dobândirea lor trebuie căutată în ştiinţele numite propriu şi obiectiv astfel.

Întrucât în aceste ştiinţe ar fi să se afle raţiune, trebuie să se cunoască în ele ceva *a priori, şi* cunoaşterea raţiunii poate fi raportată la obiectul ei în două feluri, fie numai [B X] pentru *a determina* acest obiect şi conceptul lui (care trebuie să fie dat din altă parte), fie pentru a-l face şi *real.* Cea dintâi este *cunoaşterea teoretică,* cea de-a doua *cunoaşterea practică* a raţiunii. Din amândouă, partea pură, oricât de mult sau de puţin ar conţine, adică partea în care raţiunea îşi determină obiectul cu totul *a priori,* trebuie expusă mai întâi singură şi fără să se amestece cu ea ceea ce vine din alte izvoare; căci e rea economie în gospodărie atunci când se cheltuieşte orbeşte ceea ce se câştigă, fără a putea distinge apoi, când veniturile încetează, care parte a acestora poate suporta cheltuiala şi de care parte trebuie s-o restrângem.

Matematica şi *Fizica* sunt cele două cunoaşteri teoretice ale raţiunii care trebuie să-i determine *obiectele* lor *a priori,* cea dintâi într-un mod cu totul pur, cea de-a doua cel puţin în parte pur, dar atunci ţinând seama şi de alte izvoare de cunoaştere decât cele ale raţiunii.

Matematica, din timpurile cele mai îndepărtate până la care se întinde istoria raţiunii omeneşti, a mers, la admirabilul popor grec, pe drumul sigur al ştiinţei. Dar nu trebuie să credem că i-a fost atât de uşor ca logicii, unde raţiunea are a face numai cu sine însăşi, [B XI] să găsească acea cale regală sau mai curând să şi-o croiască ea însăşi; mai curând cred că (mai cu seamă la egipteni) a dibuit multă vreme şi că această schimbare trebuie atribuită unei *revoluţii pe* care a înfăptuit-o fericita idee a unui singur om într-o încercare de unde pornind calea care trebuia urmată nu mai putea fi greşită, şi mersul sigur al unei ştiinţe era deschis şi trasat pentru toate timpurile şi spre distanţe infinite. Istoria acestei revoluţii a modului de gândire, care a fost mult mai importantă decât descoperirea drumului în jurul renumitului Cap, şi a fericitului care a înfăptuit-o, nu ne-au fost păstrate. Totuşi, legenda pe care ne-o transmite Diogene Laerţiu, care dă numele pretinsului inventator al celor mai mici elemente ale demonstraţiilor geometrice şi care, după părerea generală, nici nu au măcar nevoie de o demonstraţie, dovedeşte că amintirea schimbării care a fost efectuată prin întâiul pas spre descoperirea acestui drum nou trebuie să li se fi părut matematicienilor extraordinar de importantă şi prin aceasta a devenit de neuitat. Primul care a demonstrat *triunghiul isoscel* (fie că s-a numit Tha1es sau altfel) a avut o revelaţie; el a găsit [B XII] că nu trebuie să urmărească cu atenţie ceea ce vedea în figură sau chiar simplul concept al ei şi să înveţe, aşa-zicând, din acestea proprietăţile ei, ci că trebuie s-o producă prin ceea ce el însuşi gândea şi reprezenta în ea *a priori* prin concepte (prin construcţie), şi că, pentru a şti sigur ceva *a priori*, nu trebuie să atribuie lucrului decât ceea ce rezultă în mod necesar din ceea ce a pus el însuşi în lucru, în conformitate cu conceptul său.

Fizicii i-a venit mult mai greu să găsească marele drum al ştiinţei, căci abia a trecut un secol şi jumătate de când propunerea ingeniosului Bacon de Verulam în parte a provocat această descoperire, în parte, fiindcă i se dăduse de urmă, a stimulat-o; şi ea poate fi explicată tot printr-o revoluţie subită a modului de gândire. Nu vreau să consider aici fizica decât întrucât e întemeiată pe principii *empirice.*

Când Galilei a lăsat sferele sale să ruleze pe planul înclinat cu o greutate aleasă de el însuşi, sau când Torricelli a lăsat aerul să susţină o greutate pe care a gândit-o mai dinainte egală cu o coloană de apă cunoscută lui, sau când, mai târziu, Stahl a transformat metalele în var şi [B XIII] varul iar în metal, sustrăgându-le şi restituindu-le ceva*, toţi fizicienii au început să vadă clar. Ei au înţeles că raţiunea nu sesizează decât ceea ce produce ea însăşi după planul ei, că trebuie să meargă înainte condusă de principiile judecăţilor ei după legi imuabile şi să constrângă natura a-i răspunde la întrebări ei, iar nu să se lase dusă, aşa-zicând, de nas de către ea: căci altfel, observaţii întâmplătoare, care nu sunt făcute după un plan schiţat de mai înainte, nu pot sta împreună într-o lege necesară, pe care raţiunea o caută şi de care are nevoie. Raţiunea trebuie să se apropie de natură ţinând într-o mână principiile ei, conform cărora numai fenomenele concordante pot dobândi valoare de legi, şi în cealaltă mână experimentul, pe care şi l-a imaginat potrivit acelor principii, pentru a fi ce-i drept instruită de ea, dar nu în calitate de şcolar, căruia dascălul îi poate spune ce vrea, ci de judecător în exerciţiul funcţiunii, care constrânge martorii să răspundă la întrebările pe care el le pune. Şi astfel chiar şi fizica datorează în cele din urmă atât de benefica revoluţie a modului ei de gândire [B XIV] acelei idei fericite că raţiunea trebuie să caute în natură (nu să-i atribuie fictiv), ghidându-se după ceea ce ea însăşi pune, ceea ce vrea să înveţe de la aceasta şi despre care n-ar putea şti nimic doar prin sine. Numai în chipul acesta fizica a fost adusă pe drumul sigur al unei ştiinţe, după ce timp de atâtea secole nu fusese altceva decât o simplă dibuire.

Metafizica, o cunoaştere raţională speculativă cu totul izolată şi care se ridică complet deasupra a ceea ce ne învaţă experienţa, şi anume prin simple concepte (nu ca matematica, prin aplicarea lor la intuiţie), unde deci raţiunea însăşi trebuie să fie propriul ei şcolar, n-a avut până acum o soartă atât de favorabilă ca să fi putut apuca pe drumul sigur al unei ştiinţe; deşi este mai veche decât toate celelalte şi ar dăinui chiar dacă toate celelalte s-ar scufunda în prăpastia unei barbarii care distruge totul. Căci în ea raţiunea se poticneşte neîntrerupt, chiar când vrea să cunoască *a priori* (cum are pretenţia) acele legi pe care le confirmă cea mai vulgară experienţă. În

* Nu urmez aici precis cursul istoriei metodei experimentale, ale cărei prime începuturi nici nu sunt de altfel bine cunoscute.

ea trebuie să ne întoarcem de nenumărate ori din drum, deoarece găsim că nu duce într-acolo unde vrem să ajungem; iar în ce priveşte acordul partizanilor ei în [B XV] afirmaţiile lor, ea este încă atât de departe de el, încât este mai curând o arenă care pare a fi anume menită pentru a se exercita în lupte de paradă şi în care niciodată vreun luptător n-a putut să-şi câştige nici cel mai mic loc şi nici să-şi fundeze pe victoria lui o posesiune durabilă. Nu există deci nici o îndoială că metoda ei nu a fost până acum decât dibuire şi, ceea ce-i cu mult mai rău, o dibuire între simple concepte.

Cum se face că aici n-a putut fi găsit încă un drum sigur al ştiinţei? Este el cumva imposibil? De ce natura a năpăstuit raţiunea noastră cu străduinţa neobosită de a căuta acest drum, ca şi când ar fi una din treburile ei cele mai importante? Ba mai mult, cât de puţine motive avem noi să ne încredem în raţiunea noastră, dacă ea nu numai că ne părăseşte în unul din cele mai importante obiecte ale curiozităţii noastre, ci ne şi amăgeşte cu iluzii şi în cele din urmă ne înşală! Sau am rătăcit până acum numai drumul; ce indicii putem folosi pentru a spera că reînnoind cercetările vom fi mai norocoşi decât au fost alţii înaintea noastră?

Ar trebui să cred că exemplele matematicii şi fizicii, care printr-o revoluţie subită au devenit [B XVI] ceea ce sunt acum, ar fi destul de remarcabile pentru a reflecta asupra caracterului esenţial al schimbării modului de gândire care le-a fost atât de avantajos şi de a le imita, cel puţin ca încercare, în măsura pe care o permite analogia lor, ca cunoaşteri raţionale, cu metafizica. Până acum se admitea că toată cunoaşterea noastră trebuie să se orienteze după obiecte; dar, în această ipoteză, toate încercările de a stabili ceva despre ele *a priori cu* ajutorul conceptelor, prin intermediul cărora cunoaşterea noastră ar fi lărgită, au fost zadarnice. Să încercăm deci o dată, dacă n-am reuşi mai bine în problemele metafizice, presupunând că lucrurile trebuie să se orienteze după cunoaşterea noastră, ceea ce concordă şi mai bine cu posibilitatea dorită a unei cunoaşteri a lor *a priori,* menită să stabilească ceva asupra lucrurilor înainte de a ne fi date. Aici se petrece acelaşi lucru ca şi cu prima idee a lui Copernic, care, văzând că explicarea mişcărilor cereşti nu dădea rezultate dacă admitea că toată armata stelelor se învârte în jurul spectatorului, încercă să vadă dacă n-ar reuşi mai bine lăsând spectatorul să se învârtă, iar stelele, dimpotrivă, să stea pe loc. În metafizică se poate [B XVII] face o încercare asemănătoare în ce priveşte *intuiţia* lucrurilor. Dacă intuiţia ar trebui să se orienteze după însuşirea obiectelor, nu înţeleg cum am putea şti ceva *a priori* despre ea; dar dacă obiectul (ca obiect al simţurilor) se orientează după natura facultăţii noastre de intuire, eu îmi pot reprezenta foarte bine această posibilitate. Dar fiindcă nu mă pot opri la aceste intuiţii, dacă sunt menite să devină cunoaşteri, ci trebuie să le raportez ca reprezentări la ceva ca obiect şi să determin pe acesta prin ele, atunci eu pot admite: sau că *conceptele,* cu ajutorul cărora realizez această determinare, se orientează după obiect, şi atunci mă aflu din nou în aceeaşi dificultate cu privire la modul cum aş putea şti ceva *a priori,* sau că obiectele ori, ceea ce este acelaşi lucru, *experienţa*, numai în care ele (ca obiecte date) sunt cunoscute, se orientează după aceste concepte, atunci văd imediat o ieşire mai uşoară; fiindcă experienţa însăşi este un mod de cunoaştere care reclamă intelect, a cărui regulă trebuie s-o presupun în mine înainte ca lucrurile să-mi fie date, prin urmare *a priori*; această regulă se exprimă în concepte *a priori*, după care toate obiectele experienţei [B XVIII] trebuie să se orienteze în mod necesar şi cu care ele trebuie să concorde. În ce priveşte obiectele, întrucât pot fi numai gândite, şi anume în mod necesar prin raţiune, care însă (cel puţin aşa cum le gândeşte raţiunea) nu pot fi date în experienţă, atunci străduinţele de a le gândi (căci trebuie totuşi să poată fi gândite) vor oferi apoi o minunată piatră de încercare pentru ceea ce considerăm ca metodă schimbată a modului de gândire, anume că noi cunoaştem despre lucruri *a priori* numai ceea ce noi înşine punem în ele*.

* Această metodă împrumutată de la fizicieni constă deci în a căuta elementele raţiunii pure în ceea *ce poate fi contirmat sau respins cu ajutorul unui experiment.* Pentru examinarea judecăţilor raţiunii pure, mai ales când cutează să treacă dincolo de orice limită a experienţei posibile, nu se poate face nici un experiement cu obiectele ei (ca în fizică). Deci se va putea face numai cu concepte *şi principii pe* care le admitem *a priori,* aranjându-le anume astfel ca aceleaşi lucruri să poată fi considerate, pe *de o parte*, ca obiecte ale simţurilor şi intelectului pentru experienţă, iar pe de altă parte, ca lucruri pe care le gândim numai, în tot cazul pentru raţiunea izolată şi năzuind a depăşi limita experienţei, prin urmare din două laturi diferite. Dacă se va găsi că, în cazul când lucrurile sunt privite din acel îndoit punct de vedere, are loc concordanţa cu principiul raţiunii pure, dar că, în cazul când sunt privite dintr-un singur punct de vedere, se produce o contradicţie inevitabilă a raţiunii cu sine însăşi, atunci

Această încercare reuşeşte după dorință şi promite metafizicii în prima ei parte, în care se ocupă anume cu concepte *a priori,* ale căror obiecte corespunzătoare pot fi date, confotzn acestor concepte, în experiență, drumul sigur al unei ştiințe. Căci după această schimbare a modului de gândire se poate foarte bine explica posibilitatea unei cunoaşteri *a priori,* şi, ceea ce e mai mult, legile care stau *a priori* la baza naturii, considerată ca ansamblu al obiectelor experienței, pot fi dotate cu dovezile lor suficiente [B XIX] – două lucruri care, potrivit metodei de până acum, erau imposibile. Dar din această deducție a facultății noastre de a cunoaşte *a priori* rezultă, în prima parte a metafizicii, un rezultat straniu şi în aparență foarte dăunător întregului scop ce se urmăreşte în partea a doua, anume că nu putem depăşi cu ea niciodată limitele experienței posibile, ceea ce este totuşi tocmai preocuparea cea mai esențială a acestei ştiințe. Dar tocmai aici [B XX] stă experimentul unei contraprobe a adevărului rezultatului acelei prime aprecieri a cunoaşterii noastre raționale *a priori,* anume că ea se raportează numai la fenomene, lăsând dimpotrivă la o parte lucrul în sine, care, deşi pentru sine real, rămâne necunoscut de noi. Căci ceea ce ne determină în mod necesar să depăşim limitele experienței şi ale tuturor fenomenelor este *Necondiționatul* pe care rațiunea îl reclamă în lucrurile în sine, în mod necesar şi cu tot dreptul, pentru orice condiționat, pentru ca seria condițiilor să fie astfel încheiată. Dacă admitem că şi cunoaşterea noastră experimentală se orientează după obiecte ca lucruri în sine, se va găsi că Necondiționatul *nu poate fi gândit fără contradicție*; dimpotrivă, dacă se admite că reprezentarea noastră despre lucruri, aşa cum ne sunt date, nu se orientează după ele ca lucruri în sine, ci că aceste lucruri, ca fenomene, se orientează după modul nostru de reprezentare, se va găsi că *contradicția dispare şi* că, prin urmare, Necondiționatul trebuie găsit nu în obiecte întrucât le cunoaştem (ne sunt date), ci desigur întrucât nu le cunoaştem, ca lucruri în sine: astfel se vădeşte că ceea ce inițial am admis numai cu titlu de încercare este întemeiat[*] [B XXI]. Ne mai rămâne să încercăm, după ce rațiunii speculative i s-a refuzat orice progres în acest domeniu al suprasensibilului, dacă în cunoaşterea ei practică nu se găsesc date pentru a determina acel concept rațional transcendent al Necondiționatului şi pentru a trece astfel, potrivit dorinței metafizicii, dincolo de limitele oricărei experiențe posibile cu cunoaşterea noastră *a priori,* posibilă însă numai din punct de vedere practic. Şi, urmând această metodă, rațiunea speculativă ne-a procurat cel puțin loc pentru o astfel de extindere, deşi a trebuit să-l lase gol; şi ne rămâne deci încă îngăduit, ba chiar ea ne invită să-l umplem, dacă putem, [B XXII] cu datele ei practice[**].

În această încercare de a schimba metoda de până acum a metafizicii şi de a efectua astfel cu ea, după exemplul geometrilor şi al fizicienilor, o revoluție totală constă sarcina acestei Critici a rațiunii pure speculative. Ea e un tratat despre metodă, nu un sistem al ştiinței însăşi; circumscrie totuşi întregul ei contur, [B XXIII] atât cu privire la limitele ei, cât şi cu privire la întreaga ei articulație internă. Căci acesta este caracterul propriu al rațiunii pure speculative, că ea

---

experimentul decide în favoarea exactității acelei distincții.

[*] Acest experiment al rațiunii pure are multă asemănare cu cel al *chimiştilor, pe* care ei îl numesc adesea încercare de *reducție,* dar în general *procedeu sintetic. Analiza metafizicianului* a separat cunoaşterea pură *a priori* în două elemente foarte diferite, anume cele ale lucrurilor ca fenomene şi apoi cele ale lucrurilor în sine. *Dialectica* le uneşte pe amândouă din nou în acord *total* cu Ideea rațională necesară a *Necondiționatului* şi găseşte că acest acord nu poate avea niciodată loc altfel decât prin acea distincție care este deci cea adevărată.

[**] În modul acesta, legile centrale ale mişcării corpurilor cereşti au conferit certitudine absolută teoriei lui Copernic, care n-o admisese inițial decât ca ipoteză, şi au dovedit în acelaşi timp forța invizibilă ce leagă sistemul universului (a atracției newtoniene), şi care ar fi rămas pentru totdeauna nedescoperită, dacă cel dintâi n-ar fi cutezat să caute, contrar mărturiei simțurilor, dar totuşi adevărat, mişcările observate nu în obiectele cerului, ci în spectatorul lor. În această prefață eu propun, tot numai ca ipoteză, acea schimbare a modalității de gândire expusă în Critică şi analogă acelei ipoteze, deşi în tratatul însuşi ea nu e dovedită ipotetic, ci apodictic, din natura reprezentărilor noastre de spațiu şi timp şi din conceptele elementare ale intelectului. O prezint aici ca ipoteză, numai pentru a face să se observe primele încercări, totdeauna ipotetice, ale unei astfel de reforme.

[*] În modul acesta, legile centrale ale mişcării corpurilor cereşti au conferit certitudine absolută teoriei lui Copernic, care n-o admisese inițial decât ca ipoteză, şi au dovedit în acelaşi timp forța invizibilă ce leagă sistemul universului (a atracției newtoniene), şi care ar fi rămas pentru totdeauna nedescoperită, dacă cel dintâi n-ar fi cutezat să caute, contrar mărturiei simțurilor, dar totuşi adevărat, mişcările observate nu în obiectele cerului, ci în spectatorul lor. În această prefață eu propun, tot numai ca ipoteză, acea schimbare a modalității de gândire expusă în Critică şi analogă acelei ipoteze, deşi în tratatul însuşi ea nu e dovedită ipotetic, ci apodictic, din natura reprezentărilor noastre de spațiu şi timp şi din conceptele elementare ale intelectului. O prezint aici ca ipoteză, numai pentru a face să se observe primele încercări, totdeauna ipotetice, ale unei astfel de reforme.

poate şi trebuie să măsoare capacitatea proprie după diversitatea modului cum îşi alege obiectele pentru gândire, şi chiar să enumere complet diferitele moduri de a-şi pune problemele, şi să traseze astfel întregul plan pentru un sistem de metafizică; fiindcă, în ce priveşte punctul întâi, în cunoaşterea *a priori* nimic nu poate fi atribuit obiectelor decât ceea ce subiectul gânditor scoate din el însuşi, şi, în ce priveşte punctul al doilea, ea este, cu privire la principiile cunoaşterii, o unitate cu totul izolată, existentă pentru sine, în care fiecare membru există, ca şi într-un corp organizat, pentru toate celelalte şi toate pentru unu, şi nici un principiu nu poate fi luat cu siguranţă într-o *singură* relaţie, fără a fi fost cercetat totodată în ansamblul relaţiilor lui cu întreaga folosire pură a raţiunii. Dar, pentru aceasta, metafizica mai are norocul rar, de care nu poate avea parte nici o altă ştiinţă raţională ce se ocupă cu obiecte (căci *logica* se ocupă numai cu forxna gândirii în genere), că, dacă a fost adusă de această Critică pe drumul sigur al unei ştiinţe, ea poate cuprinde complet întregul câmp al cunoaşterilor ce-i aparţin şi poate termina deci opera ei şi o poate transmite posterităţii spre folosire, [B XXIV] ca o posesiune care nu mai poate fi mărită, fiindcă are a face numai cu principii şi cu limitele folosirii lor, limite determinate de acea Critică însăşi. La această perfecţiune ea este deci şi obligată ca ştiinţă fundamentală, şi despre ea trebuie să se poată spune: *nil actum reputans, si quid superesset agendum.*

Dar se va pune întrebarea: ce fel de comoară este aceea pe care ne propunem s-o lăsăm moştenire posterităţii cu o astfel de metafizică purificată de Critică, iar prin aceasta adusă şi într-o stare stabilă? Se va crede, după o privire rapidă aruncată asupra acestei opere, că folosul ei ar fi numai *negativ,* adică să nu cutezăm niciodată a depăşi cu raţiunea speculativă limitele experienţei, şi acesta este într-adevăr primul ei folos. Acest folos devine însă curând *pozitiv,* dacă ne dăm seama că principiile cu care raţiunea speculativă cutează a depăşi limitele ei au de fapt ca rezultat inevitabil nu o extindere, ci, privite mai îndeaproape, o *restrângere a* folosirii raţiunii noastre, deoarece aceste principii ameninţă [B XXV] să extindă în realitate peste tot limitele sensibilităţii, căreia îi aparţin propriu-zis, şi să înlăture însăşi folosirea pură (practică) a raţiunii. De aceea, o Critică ce o restrânge pe cea dintâi este în adevăr *negativă;* dar suprimând totodată o piedică care-i limitează folosirea sau chiar ameninţă s-o nimicească, ea este în realitate de un folos *pozitiv* şi foarte important, de îndată ce ne convingem că există o folosire practică absolut necesară a raţiunii pure (folosire morală), în care ea se extinde în mod inevitabil dincolo de limitele sensibilităţii, pentru care scop nu are, ce-i drept, nevoie de ajutorul celei speculative, totuşi trebuie să fie asigurată împotriva reacţiunii ei, pentru a nu ajunge în contradicţie cu sine însăşi. A contesta acestui serviciu al Criticii folosul *pozitiv* ar fi totuna cu a spune că poliţia nu prezintă nici unfolos pozitiv, fiindcă funcţia ei principală nu este decât de a stăvili violenţa de care s-ar teme cetăţenii din partea altor cetăţeni, pentru ca fiecare să-şi poată vedea liniştit şi în siguranţă de treburile lui. Că spaţiul şi timpul nu sunt decât forme ale intuiţiei sensibile, deci numai condiţii ale existenţei lucrurilor ca fenomene, că apoi noi nu avem concepte ale intelectului, deci nici un fel de elemente pentru cunoaşterea lucrurilor în sine decât în măsura în care poate fi dată o intuiţie corespunzătoare acestor concepte, prin urmare [B XXVI] că noi nu putem avea cunoaştere despre nici un obiect ca lucru în sine, ci numai întrucât este obiect al intuiţiei sensibile, ca fenomen adică, va fi dovedit în partea analitică a Criticii; din care urmează negreşit limitarea oricărei cunoaşteri speculative posibile a raţiunii la obiectele simple ale experienţei. Totuşi, trebuie bine notat, se face aici totdeauna rezerva că, deşi nu putem cunoaşte, totuşi trebuie cel puţin să putem *gândi* aceleaşi obiecte şi ca lucruri în sine[*]. Căci altfel s-ar ajunge la judecata absurdă că fenomenul ar fi, fără ceva care să apară. [B XXVII] Să presupunem că nu s-ar fi făcut distincţia, devenită necesară prin Critica noastră, între lucrurile ca obiecte ale experienţei şi aceleaşi obiecte ca lucruri în sine; atunci principiul cauzalităţii şi deci mecanismul natural în determinarea lucrurilor ar trebui să fie valabil absolut pentru toate lucrurile în genere considerate drept cauze eficiente. Despre aceeaşi existenţă deci, de exemplu, despre sufletul

[*] Pentru a cunoaşte un obiect se cere să pot dovedi posibilitatea lui (fie prin mărturia experienţei din realitatea lui, fie *a priori* prin raţiune). Dar eu pot *gândi* orice vreau numai dacă nu mă contrazic pe mine însumi, adică numai dacă conceptul meu e o idee posibilă, desi eu nu pot garanta că în ansamblul tuturor posibilităţilor acestui concept îi corespunde sau nu şi un obiect. Pentru a atribui însă unui astfel de concept valabilitate obiectivă (posibilitate reală, căci cea dintâi era numai logică) se cere ceva mai mult. Dar acest mai mult nu are nevoie să fie căutat în izvoare teoretice de cunoaştere, el se poate afla şi în izvoare practice.

omenesc, nu aş putea spune că voinţa lui este liberă şi că în acelaşi timp este supusă necesităţii naturale, adică nu e liberă, fără a cădea într-o contradicţie evidentă, deoarece eu am considerat sufletul în ambele judecăţi în acelaşi *sens,* deci ca lucru în [B XXVIII] genere (ca lucru în sine), şi fără o critică prealabilă nici nu-l puteam considera altfel. Dar dacă Critica nu s-a înşelat, învăţându-ne să considerăm obiectul în *două sensuri*, anume ca fenomen sau ca lucru în sine, dacă deducţia conceptelor intelectului este exactă, dacă prin urmare şi principiul cauzalităţii se raportează numai la lucruri luate în primul sens, adică întrucât sunt obiecte ale experienţei, aceleaşi obiecte însă, luate în al doilea sens, nu-i sunt supuse, atunci aceeaşi voinţă poate fi gândită, în ordinea fenomenelor (acţiunile vizibile), ca fiind necesar conformă legilor naturii şi deci ca nefiind liberă şi totuşi, pe de altă parte, întrucât aparţine unui lucru în sine, ca nefiind supusă acelei legi, deci ca *liberă,* fără ca aici să aibă loc o contradicţie. Deşi nu pot *cunoaşte* sufletul meu, văzut din acest punct din urmă de vedere, prin nici o raţiune speculativă (încă mai puţin prin observaţie empirică), deci nici libertatea ca proprietate a unei fiinţe căreia îi atribui efecte în lumea sensibilă, din cauză că ar trebui s-o cunosc în mod determinat în existenţa ei şi totuşi nu în timp (ceea ce-i imposibil, pentru că nu pot baza conceptul meu pe nici o intuiţie), totuşi, pot *gândi* libertatea, adică reprezentarea acestei libertăţi cel puţin nu cuprinde în sine nici o contradicţie, dacă se admite distincţia noastră critică a celor două moduri de reprezentare (al celui sensibil şi al celui intelectual) şi limitarea provenind din ea a conceptelor pure ale intelectului, prin urmare şi a principiilor provenind din aceste concepte. Admiţând că morala presupune în mod necesar libertatea (în cel mai strict înţeles) ca proprietate a voinţei noastre, pentru că pune *a priori* ca *date* ale raţiunii principii practice originare cuprinse în raţiunea noastră, care ar fi absolut imposibile fără presupunerea libertăţii, [B XXIX] iar raţiunea speculativă ar fi dovedit că această libertate nu se lasă deloc gândită, atunci în mod necesar acea supoziţie, adică cea morală, ar trebui să cedeze în faţa aceleia al cărei contrariu cuprinde o contradicţie manifestă, prin urmare *libertatea*, şi cu ea *moralitatea* (căci contrariul ei nu cuprinde nici o contradicţie, dacă nu se presupune în prealabil libertatea), trebuie să cedeze locul mecanismului naturii. Dar cum pentru morală nu am nevoie de nimic altceva decât ca libertatea să nu se contrazică pe ea însăşi şi deci să se lase cel puţin gândită, fără a avea nevoie s-o examinez mai îndeaproape, ca ea deci să nu pună nici o piedică în calea mecanismului natural al aceleiaşi acţiuni (considerată sub un alt raport), atunci doctrina moralităţii îşi menţine locul ei şi fizica pe al ei, ceea ce nu s-ar fi întâmplat dacă Critica nu ne-ar fi lămurit de mai înainte asupra inevitabilei noastre ignoranţe cu privire la lucrurile în sine şi nu ar fi limitat la simple fenomene tot ce putem *cunoaşte* teoretic. Aceeaşi ilustrare despre folosul pozitiv al principiilor critice ale raţiunii pure se poate face cu privire la conceptul de Dumnezeu şi la cel de *natură simplă a sufletului* nostru, dar peste care, pentru a fi scurt, trec aici. Nu pot deci măcar [B XXX] admite pe Dumnezeu, *libertatea* şi *nemurirea* în favoarea folosirii practice necesare a raţiunii mele, dacă nu-i iau totodată raţiunii speculative pretenţia la cunoaşteri exagerate, deoarece, pentru a ajunge la ele, ea trebuie să se servească de astfel de principii care, neîntinzându-se de fapt decât la obiecte ale unei experienţe posibile, dacă totuşi sunt aplicate la ceva ce nu poate fi obiect al experienţei transformă acest ceva de fapt totdeauna în fenomen şi declară astfel imposibilă orice *extindere practică* a raţiunii pure. A trebuit deci să suprim *ştiinţa,* pentru a face loc *credinţei*, şi dogmatismul metafizicii, adică prejudecata că se poate progresa în ea fără *Critica raţiunii* pure, e adevăratul izvor al oricărei necredinţe contrare moralităţii, necredinţă care este totdeauna foarte dogmatică. Dacă deci nu e greu de lăsat posterităţii o metafizică sistematică, concepută în conformitate cu Critica raţiunii pure, atunci acest dar nu e de mică valoare, fie că am considera numai cultura dobândită de raţiune care merge pe drumul sigur al unei ştiinţe în genere, în comparaţie cu dibuirea ei oarbă [B XXXI] şi cu divagaţiile ei zadarnice, fără critică, fie că am considera o mai bună întrebuinţare a timpului de către un tineret avid de învăţătură şi care găseşte în dogmatismul obişnuit o atât de prematură şi de multă încurajare ca să sofisticheze comod asupra unor lucruri despre care nici acest tineret nu înţelege nimic şi despre care, ca nimeni în lume, nu va cunoaşte niciodată nimic, sau să năzuiască a descoperi idei şi păreri noi şi să neglijeze astfel învăţarea de ştiinţe temeinice, fie, mai ales, dacă se ţine seamă de avantajul de neprețuit de a pune capăt pentru totdeauna

tuturor obiecțiilor împotriva moralității şi religiei după metoda *socratică,* adică prin cea mai clară dovadă a ignoranței adversarilor. Căci o metafizică oarecare a fost totdeauna pe lume şi va fi şi mai departe, iar împreună cu ea şi o dialectică a rațiunii pure, fiindcă aceasta îi este naturală. Prima şi cea mai importantă preocupare a filosofiei este deci de a-i lua acestei dialectici, o dată pentru totdeauna, orice influență dăunătoare, secându-i-se izvorul erorilor.

În ciuda importantei schimbări în câmpul ştiințelor şi *a pagubei* pe care rațiunea speculativă trebuie s-o sufere în posesiunea ei imaginară de până acum, totuşi, totul [B XXXII] rămâne în aceeaşi stare avantajoasă ca mai înainte cu privire la interesele generale omeneşti şi la folosul pe care lumea l-a tras până acum din învățăturile rațiunii pure; paguba nu atinge decât *monopolul şcolilor,* iar nicidecum *interesul oamenilor.* Întreb pe cel mai încăpățânat dogmatic dacă dovada despre perpetuarea sufletului nostru după moarte, întemeiată pe simplicitatea substanței, dacă cea despre libertatea voinței împotriva mecanismului universal, bazată pe subtilele, dar neputincioasele distincții dintre necesitatea practică subiectivă şi obiectivă, sau dacă cea despre existența lui Dumnezeu dedusă din conceptul unei ființe absolut reale (a contingenței lucrurilor schimbătoare şi a necesității unui prim motor), întreb dacă aceste dovezi, care au pornit din şcoli, au putut ajunge până la public şi au putut avea cea mai mică influență asupra convingerii lui? Dacă aceasta nu s-a întâmplat şi nu ne putem nicicând aştepta să se întâmple din cauza incapacității intelectului comun al oamenilor pentru o speculație atât de subtilă; dacă, mai mult, în ce priveşte primul punct, dispoziția naturii lui resimțită de orice om de a nu putea fi satisfăcută niciodată prin nimic temporal (ca fiind insuficient pentru nevoile întregului lui destin) a trebuit să producă, numai ea singură, speranța într-o *viață viitoare;* dacă în ce priveşte al doilea punct, simpla expunere [B XXXIII] clară a datoriilor în opoziție cu toate exigențele înclinațiilor a produs conştiința *libertății*; în sfârşit, dacă, în ce priveşte punctul al treilea, ordinea splendidă, frumusețea si prevederea, care se manifestă pretutindeni în natură, a trebuit să producă, fără altă influență, credința într-un înțelept şi mare *autor a1 lumii,* convingere care se răspândeşte în public, întrucât se întemeiază pe principii raționale, atunci nu numai că această posesiune rămâne netulburată, ci, mai mult, ea îşi măreşte prestigiul prin faptul că şcolile vor fi învățat de acum înainte să nu-şi mai aroge o cunoaştere mai înaltă şi mai extinsă într-un punct care priveşte interesul general uman decât este aceea la care poate ajunge şi marea mulțime (pentru noi cea mai vrednică de stimă) tot atât de uşor, şi să se limiteze astfel numai la cultura acestor dovezi inteligibile pentru toți şi suficiente din punct de vedere moral. Reforma nu priveşte deci decât pretențiile arogante ale şcolilor, cărora aici (ca de altfel cu drept cuvânt în multe alte puncte) le-ar plăcea mult să fie considerate ca singurele cunoscătoare şi păstrătoare ale unor astfel de adevăruri, despre care ele comunică publicului numai folosirea, dar păstrează cheia pentru ele (*quod mecum nescit, solus vult scire videri*). Totuşi, s-a ținut seama şi de pretențiile [B XXXIV] juste ale filosofului speculativ. El rămâne în continuare exclusiv depozitarul unei ştiințe utile publicului, fără ca acesta s-o ştie, adică al Criticii rațiunii; căci aceasta nu poate deveni nicicând populară, dar nici nu are nevoie să fie, fiindcă pe cât de puțin îi intră în cap poporului argumentele toarse fin în sprijinul adevărurilor utile, tot pe atât de puțin îi vin în minte şi obiecțiile la fel de subtile în contra lor; dimpotrivă, fiindcă şcoala, precum şi orice om care se ridică la speculație, cade inevitabil în amândouă, Critica e obligată să previnã, o dată pentru totdeauna, printr-o cercetare temeinică a drepturilor rațiunii speculative, scandalul pe care trebuie să-l provoace, mai curând sau mai târziu, poporului însuşi disputele în care, fără critică, se încurcă inevitabil metafizicienii (şi, ca atare, în cele din urmă şi teologii) şi care falsifică apoi înseşi doctrinele lor. Numai critica poate tăia înseşi rădăcinile *materialismului, fatalismului*, *ateismului, necredinței* liberilor cugetători, *fanatismului* şi *superstiției,* care pot deveni dăunătoare marii mulțimi, în sfârşit, şi *idealismului* şi *scepticismului,* care sunt mai primejdioase şcolilor şi pătrund cu greu în public. Dacă guvernele găsesc [B XXXV] cu cale să se ocupe cu activitățile savanților, atunci ar fi cu mult mai conform cu înțeleapta lor solicitudine pentru ştiințe precum şi pentru oameni să favorizeze libertatea unei astfel de critici, singura prin care investigațiile rațiunii pot dobândi o bază solidă decât să sprijine ridicolul despotism al şcolilor, care strigă în gura mare că e primejdie publică în clipa în care li se sfâşie pânza lor de păianjen,

de care publicul nu a luat niciodată cunoştinţă şi deci a cărei pierdere nici nu o va putea simţi vreodată.

Critica nu este opusă *procedeului dogmatic* al raţiunii în cunoaşterea ei pură ca ştiinţă (căci aceasta trebuie să fie totdeauna dogmatică, adică strict demonstrativă, întemeindu-se pe principii riguroase *a priori*), ci *dogmatismului,* adică pretenţiei de a merge înainte cu o cunoaştere pură derivată din concepte (cunoaştere filosofică) după principii, aşa cum raţiunea le foloseşte de mult, fără a cerceta modul şi dreptul prin care a ajuns la ele. Dogmatismul este deci procedeul dogmatic al raţiunii pure *fără critica prealabilă a capacităţii ei proprii.* Această opoziţie a Criticii nu e deci menită să apere superficialitatea limbută, sub numele uzurpat de popularitate, [B XXXVI] sau poate chiar scepticismul, care vrea să termine repede cu întreaga metafizică; Critica este mai curând pregătirea prealabilă necesară pentru promovarea unei temeinice metafizici ca ştiinţă, care trebuie deci cu necesitate să fie tratată în mod dogmatic şi strict sistematic, prin urmare în mod metodic (nu popular), căci această exigenţă ce i se impune e inevitabilă, dat fiind că ea se obligă a executa opera ei cu totul *a priori,* deci până la deplina satisfacere a raţiunii speculative. În executarea planului pe care-l trasează Critica, adică în viitorul sistem al metafizicii, trebuie să urmăm metoda severă a renumitului Wolff, cel mai mare dintre toţi filosofii dogmatici, care cel dintâi a dat exemplu (şi prin acest exemplu a devenit creatorul spiritului de temeinicie până acum încă nestins în Germania), cum prin stabilirea legală a principiilor, determinarea clară a conceptelor, severitatea voită a demonstraţiilor, evitarea de salturi temerare în concluzii se poate merge pe drumul sigur al ştiinţei. Mai mult decât oricare altul era el excelent dotat să imprime metafizicii caracterul de ştiinţă, dacă i-ar fi trecut prin minte să-şi pregătească mai întâi terenul prin critica organului, adică a raţiunii pure însăşi: [B XXXVII] o lacună, care trebuie atribuită nu atât lui, cât mai mult modului dogmatic de gândire al timpului său, şi cu privire la care atât filosofii timpului său, precum şi cei ai timpurilor trecute nu-şi pot reproşa nimic unii altora. Cei ce resping metoda lui şi totodată şi procedeul Criticii raţiunii pure nu pot urmări altceva decât să rupă legăturile *ştiinţei* şi să transforme munca în joc, certitudinea în părere şi filosofia în filodoxie.

În ceea ce priveşte această a doua ediţie nu am vrut, cum e şi firesc, să pierd prilejul oferit de ea ca să înlătur pe cât posibil dificultăţile şi obscuritatea, din care se vor fi ivit multe interpretări greşite, de care s-au lovit, în aprecierea acestei cărţi, mulţi bărbaţi pătrunzători, poate nu fără vina mea. În judecăţile însele şi în dovezile lor, tot astfel în forma precum şi în ansamblul planului nu am găsit nimic de modificat, ceea ce se explică, în parte, prin îndelungatul examen la care am supus lucrarea înainte de a o prezenta publicului, în parte, prin natura obiectului însuşi, anume prin natura unei raţiuni pure speculative, care conţine o adevărată organizaţie, în care totul este organ, adică întregul există pentru fiecare parte şi [B XXXVIII] fiecare parte pentru toate celelalte părţi, prin urmare orice neajuns, cât de mic, fie el o greşeală (eroare) sau omisiune, trebuie să se trădeze inevitabil în folosire. Acest sistem se va menţine, sper, în această invariabilitate şi în viitor. Ceea ce îmi justifică această încredere nu e vanitatea, ci numai evidenţa pe care o produce experienţa identităţii rezultatului, fie că pornim de la cele mai infime elemente până la întregul raţiunii pure, fie că ne întoarcem de la întreg (căci şi acesta e dat în el însuşi prin scopul final al raţiunii în domeniul practic) la fiecare parte, în timp ce încercarea de a modifica chiar numai cea mai mică parte provoacă imediat contradicţii, nu numai ale sistemului, dar şi ale raţiunii umane în genere. Dar în *expunere* mai este mult de făcut, şi în această ediţie am făcut corectări care sunt menite să înlăture fie interpretarea greşită a Esteticii, mai ales cea cu privire la conceptul de timp, fie obscuritatea deducţiei conceptelor intelectului, fie pretinsa lipsă a unei suficiente evidenţe în demonstrarea principiilor intelectului pur, fie, în sfârşit, interpretarea greşită a paralogismelor psihologiei raţionale. Până aici (adică numai până la sfârşitul primului capitol al Dialecticii transcendentale) [B XXXIX] şi nu mai departe, se întind modificările mele în redactare*, fiindcă [B XL] timpul mi s-a părut prea scurt şi fiindcă în ce priveşte pe celelalte n-

* Un adaos veritabil, dar numai în modul de demonstrare, l-aş putea numi numai pe acela pe care l-am făcut printr-o nouă respingere a idealismului psihologic şi o dovadă riguroasă (precum cred şi singura posibilă) despre realitatea obiectivă a intuiţiei externe (p. 275)[a]. Oricât de inofensiv ar fi considerat idealismul cu privire la scopurile esenţiale ale metafizicii (ceea ce în realitate

am întâlnit o înțelegere greşită din partea unor examinatori competenți [B XLI] şi imparțiali, care, fără a fi nevoie să-i numesc [B XLII] cu lauda ce li se cuvine, vor găsi ei singuri la locurile cuvenite considerația pe care am avut-o față de sfaturile lor. Dar cu aceste ameliorări este asociată o mică pagubă pentru cititor, care nu putea fi evitată fără a face cartea prea voluminoasă, anume că diferite chestiuni, care deşi nu aparțin esențial integralității ansamblului, dar a căror lipsă mulți cititori ar putea-o totuşi regreta, întrucât ar putea fi, de altfel, de folos din alt punct de vedere, au trebuit să fie suprimate sau expuse mai pe scurt, pentru a face loc expunerii mele, acum, sper, mai clară, care în fond cu privire la judecăți şi chiar la dovezile lor nu schimbă absolut nimic, dar în metoda de expunere se deosebeşte ici şi colo de cea precedentă într-atât, încât ea nu se putea efectua prin intercalări. Această mică pagubă, care de altfel poate fi reparată, după placul fiecăruia, prin comparația cu ediția întâi, va fi compensată, sper, printr-o mai mare claritate. Am observat în diferite scrieri publicate (în parte cu prilejul recenzării unor cărți, în parte în tratate speciale], cu plăcere recunoscătoare, că spiritul temeiniciei nu a murit în Germania, ci că a fost numai înăbuşit pentru scurtă vreme prin tonul la modă al unei libertăți [B XLIII] de gândire cu aere de geniu şi că spinoasele căi ale Criticii, care duc spre o ştiință metodică a rațiunii pure, dar ca atare singură durabilă şi deci foarte necesară, n-au împiedicat spirite curajoase şi luminate să le urmeze. Acestor distinşi bărbați, care cu temeinicia perspicacității asociază atât de fericit şi talentul unei expuneri clare (de care eu nu mă simt capabil), le las să definitiveze lucrarea mea, care cu privire la claritate este pe alocuri deficientă; căci în acest caz pericolul nu este de a fi contrazis, ci de a nu fi înțeles. Din parte-mi, nu mă pot angaja de acum înainte în discuții, dar voi acorda o serioasă atenție tuturor sugestiilor, fie că vor veni de la prieteni sau de la adversari, pentru a le folosi la expunerea viitoare a sistemului în conformitate cu această propedeutică. Deoarece în timpul acestor lucrări am ajuns la o vârstă

---

nu este), rămâne totuşi un scandal pentru filosofie şi pentru bunul simț comun că existența lucrurilor externe trebuie să se întemeieze numai pe credință (de la care noi avem totuşi întreaga materie a cunoaşterilor noastre chiar pentru simțul nostru intern) şi să nu se poată opune o dovadă satisfăcătoare oricui i se năzare s-o pună la îndoială. Fiindcă există oarecare obscuritate în expunerea acestei dovezi de la rândul al treilea până la al şaselea - rog să se modifice aceast paragraf precum urmează: *„Acest permanent nu poate fi însă o intuiție în mine. Căci toate principiile de determinare a existenței mele, care se pot găsi în mine, sunt reprezentări şi* au *nevoie ca atare ele însele de un permanent distinct de ele, în raport cu care schimbarea lor, deci existența mea în timpul în care ele se schimbă, să poată fi determinată"*. Împotriva acestei dovezi se va spune probabil: eu nu sunt totuşi nemijlocit conştient decât ceea ce este în mine, adică de reprezentarea mea despre lucrurile externe; prin urmare, ar rămâne nedovedit dacă există sau nu ceva care să-i corespundă în afara mea. Dar eu sunt conştient de *existența* mea în *timp* (prin urmare şi de facultatea ei de a fi determinabilă în el) cu ajutorul *experienței* interne, şi aceasta este mai mult decât numai de a fi conştient de reprezentarea mea, dar este identic cu *conştiința empirică a existenței mele,* care este determinabilă numai punând-o în relație cu ceva care este în afară de mine şi este legat de existența mea. Această conştiință a existenței mele în timp este deci legată identic de conştiința unui raport cu ceva în afară de mine, şi este deci experiență şi nu ficțiune, simț şi nu imaginație, ceea ce leagă inseparabil externul cu simțul meu intern; căci simțul extern este în sine raportarea intuiției la ceva real, existând în afara mea, şi realitatea lui, spre deosebire de imaginație, nu se întemeiază decât pe faptul că el trebuie legat indisolubil cu experiența internă însăşi, ca condiție a posibilității ei, ceea ce are loc aici. Dacă [B XL) cu *conştiința intelectuală* a existenței mele în reprezentarea *eu sunt*, care însoțeşte toate judecățile şi actele intelectului meu, aş putea uni în acelaşi timp şi o determinare a existenței mele prin *intuiție intelectuală,* atunci conştiința unui raport cu ceva dinafara mea nu ar aparține în mod necesar acestei determinări. Conştiința intelectuală precede fără îndoială, dar intuiția internă, în care, numai, existența mea poate fi determinată, este sensibilă şi legată de condiția timpului; dar această determinare, prin urmare experiența internă însăşi, depinde de ceva permanent, care nu este în mine şi care deci nu poate fi decât în ceva dinafara mea, fără de care eu trebuie să mă consider în relație; astfel, realitatea simțului extern este legată necesar de cea a simțului intern, pentru posibilitatea unei experiențe în genere: adică eu sunt tot atât de sigur conştient că există lucruri în afara mea, care se raportează la simțul meu, precum sunt conştient că exist eu însumi determinat în timp. Dar căror intuiții date îi corespund într-adevăr obiecte dinafara mea şi care, prin urmare, aparțin *simțului* extern, căruia trebuie atribuite, şi nu imaginației, aceasta va trebui să se stabilească în fiecare caz potrivit regulilor după care experiența în genere (chiar cea internă) este distinsă de imaginație; rămâne totdeauna principiul că există într-adevăr o experiență externă. Se mai poate adăuga aici observația: reprezentarea a ceva *permanent* în existență nu e identică cu *reprezentarea permanentă,* căci aceasta poate fi variabilă şi schimbătoare, ca toate reprezentările noastre şi chiar cele ale materiei, şi totuşi ele se raportează la ceva permanent, care deci trebuie să fie un lucru distinct de toate reprezentările mele şi exterior, [B XLI) a cărui existență este inclusă necesar în *determinarea* propriei mele existențe şi nu constituie cu această determinare decât o singură experiență, care nici nu ar avea loc intem, dacă nu ar fi în acelaşi timp (în parte) externă. Cu privire la cum? nu se poate explica aici mai departe, tot aşa cum noi gândim în genere subzistentul în timp, a cărui simultaneitate cu variabilul produce conceptul de schimbare.

[a] Paginile 228-229 ale traducerii de față (B 275 – B 280).

destul de înaintată (în această lună în anul al şaizeci şi patrulea), sunt constrâns să fiu econom cu timpul, dacă vreau să-mi realizez planul de a publica Metafizica naturii precum şi pe cea a moravurilor, ca o confirmare a exactității Criticii rațiunii atât speculative cât şi practice. Trebuie să aştept clarificarea atât a obscurităților care ar fi putut fi cu greu evitate inițial în această lucrare, [B XLIV] precum şi apărarea întregii lucrări din partea merituoşilor bărbați care şi-au însuşit-o. În anumite părți orice expunere filosofică poate fi atacată (căci ea nu se poate prezenta atât de blindată ca cea matematică), cu toate că articulația sistemului, considerat ca unitate, nu e câtuşi de puțin primejduită. Căci, când este nou, numai puțini posedă agilitatea spiritului, ca să-l îmbrătiseze în ansamblu, şi încă şi mai puțini sunt capabili de a găsi plăcere, fiindcă orice inovație îi incomodează. Şi contradicții aparente pot fi găsite în orice scriere, mai ales când se desfăşoară în vorbire liberă, dacă se compară pasaje particulare smulse din context şi aceste contradicții pot arunca asupra acestei opere o lumină defavorabilă în ochii celui ce se încrede în judecata altuia; dar ele sunt foarte uşor de soluționat pentru cel care şi-a apropriat ideea întregului. Cu toate acestea, când o teorie are consistență în sine, acțiunea şi reacțiunea care o amenințau inițial cu o mare primejdie nu-i servesc cu vremea decât la dispariția inegalităților ei, şi dacă bărbați imparțiali, luminați şi prieteni ai adevăratei popularități se ocupă cu ea, îi procură în scurt timp şi eleganța necesară.

Königsberg, aprilie 1787.

[A XXIII] CUPRINS[a]

Introducere

I. TEORIA TRANSCENDENTALĂ A ELEMENTELOR

Partea întâi: Estetica transcendentală
Secțiunea I: Despre spațiu
Secțiunea a II-a: Despre timp
Partea a *doua*: Logica transcendentală
Diviziunea I : Analitica transcendentală în două cărți, cu diferitele lor capitole şi secțiuni
Diviziunea a II-a: Dialectica transcendentală în două cărți, cu diferitele lor capitole şi secțiuni

[A XXIV] II. METODOLOGIA TRANSCENDENTALĂ

Capitolul I: Disciplina rațiunii pure
Capitolul II: Canonul rațiunii pure
Capitolul III: Arhitectonica rațiunii pure
Capitolul IV: Istoria rațiunii pure

[a] Acest cuprins e dat numai la ediția I, după Prefață.

INTRODUCERE

[Ediția I]

[A 1] **I. Ideea filosofiei transcendentale**

Experiența este fără îndoială primul rezultat pe care-l produce intelectul nostru, prelucrând materialul brut al senzațiilor. Prin aceasta, însăşi ea este prima învățătură, şi în dezvoltarea ei este atât de inepuizabilă în învățăminte noi, încât viețile legate succesiv ale tuturor generațiilor viitoare nu vor duce niciodată lipsă de cunoştințe noi care pot fi adunate pe acest teren. Totuşi ea nu este nici pe departe singurul domeniu în care se lasă restrâns intelectul nostru. Ea ne spune, ce-i drept, ce există, dar nu că trebuie să existe în mod necesar aşa şi nu altfel. Tocmai de aceea ea nu ne dă o universalitate adevărată, iar rațiunea, care e atât de avidă de astfel de cunoştințe, [A 2] este mai mult excitată de ea decât satisfăcută. Astfel de cunoştințe universale, care au totodată caracterul necesității interne, trebuie să fie, independent de experiență, clare şi certe prin ele însele; de aceea ele se numesc cunoştințe *a priori*; dimpotrivă, ceea ce este obținut numai din experiență nu este cunoscut, cum se spune, decât *a posteriori* sau empiric.)

Dar, ceea ce e foarte demn de remarcat, se vădeşte că şi printre experiențele noastre se amestecă cunoştințe care trebuie să-şi aibă originea *a priori* şi care servesc poate numai pentru a procura o legătură reprezentărilor simțurilor noastre. Căci dacă eliminăm din cele dintâi tot ce aparține simțurilor, rămân totuşi anumite concepte originare şi judecăți produse de acestea, care trebuie să se fi format cu totul *a priori*, independent de experiență, fiindcă fac să se poată spune sau cel puțin să se creadă că se poate spune despre lucrurile care apar simțurilor mai mult decât ar învăța simpla experiență, şi ca anumite aserțiuni să cuprindă adevărata universalitate şi necesitate strictă, ceea ce numai cunoaşterea empirică nu poate procura.

[B 1] INTRODUCERE

[Ediția a II-a]

I

Despre diferența dintre cunoaşterea pură şi cea empirică

Nu încape nici o îndoială că orice cunoaştere a noastră începe cu experiența, căci prin ce altceva ar putea fi deşteptată spre funcționare facultatea noastră de cunoaştere, dacă nu prin obiecte care exercită influențe asupra simțurilor noastre şi care, pe de o parte, produc ele însele reprezentări, pe de altă parte, pun în mişcare activitatea noastră intelectuală, pentru a le compara, a le lega sau a le separa, prelucrând astfel materialul brut al impresiilor sensibile într-o cunoaştere a obiectelor care se numeşte experiență? Astfel, *cronologic,* nici o cunoaştere nu precede în noi experiența, şi cu ea începe orice cunoaştere.

Dar dacă orice cunoaştere a noastră începe cu experiența, aceasta nu înseamnă totuşi că ea provine întreagă *din* experiență. Căci s-ar putea prea bine ca tocmai cunoaşterea noastră prin

experiență să fie un compositum din ceea ce primim noi prin impresii şi ceea ce facultatea noastră proprie de cunoaştere (nefiind provocată decât de impresii sensibile) produce din ea însăşi, adaos pe care noi nu-l distingem de acea [B 2] materie primă mai înainte ca un lung exercițiu să ne fi făcut atenți asupra-i şi abili de a-l separa.

Este deci cel puțin o problemă care reclamă încă o cercetare mai îndeaproape şi care nu poate fi rezolvată imediat, la prima vedere: problema dacă există o astfel de cunoştință independentă de experiență şi chiar de orice impresii ale simțurilor. Astfel de *cunoştințe* se numesc *a priori* şi se deosebesc de cele *empirice,* care îşi au izvoarele lor *a posteriori,* adică în experiență.

Această expresie nu este totuşi încă destul de precisă pentru a desemna adecvat întregul sens al problemei de față. Căci se obişnuieşte, desigur, să se spună despre multe cunoştințe derivate din izvoare empirice că noi suntem capabili să le avem sau că le avem *a priori,* fiindcă nu le deducem nemijlocit din experiență, ci dintr-o regulă generală pe care totuşi axn împrumutat-o de la experiență. Astfel se zice despre cineva care a săpat la temelia casei sale: el putea să ştie *a priori* că se va prăbusi, adică el nu avea nevoie să aştepte experiența pentru a şti că ea se va surpa de fapt. Dar cu totul *a priori* el nu putea totuşi şti aceasta. Că şi corpurile sunt grele şi că, prin urmare, ele cad când li se sustrage suportul, acest lucru trebuia să-l cunoască totuşi mai dinainte cu ajutorul experienței.

În cele ce urmează vom înțelege deci prin cunoştințe *a priori* nu pe acelea [B 3] care au loc independent de cutare sau cutare experiență, ci pe acelea care sunt independente absolut de orice experiență. Acestora le sunt opuse cunoştințele empirice sau cele care sunt posibile numai *a posteriori,* adică prin experiență. Dar printre cunoştințe *a priori* se numesc pure acelea în care nu este amestecat absolut nimic empiric. Astfel, de exemplu, judecata: orice schimbare îşi are cauza ei, este o judecată *a priori,* dar nu pură, fiindcă schimbarea este un concept care nu poate fi scos decât din experiență.

II

Noi suntem în posesia unor anumite cunoştințe *a priori*, şi însuşi simțul comun nu este niciodată lipsit de astfel de cunoştințe

Avem nevoie aici de un criteriu cu ajutorul căruia să putem distinge sigur o cunoştință pură de una empirică. Experiența ne învață, în adevăr, că ceva are o însuşire sau alta, dar nu şi că nu poate fi altfel. Dacă, deci, *în primul rând*, se găseşte o judecată care este gândită în acelaşi timp cu *necesitatea* ei, ea este o judecată *a priori,* iar dacă, pe lângă aceasta, nu este derivată decât din una care este ea însăşi valabilă ca judecată necesară, ea este absolut *a priori*. *În al doilea rând,* experiența nu dă niciodată judecăților ei *universalitate* adevărată sau strictă, ci numai una resupusă şi relativă (prin inducție), astfel încât propriu-zis trebuie să se spună: pe cât am observat [B 4] până acum, nu se găseşte nici o excepție la cutare sau cutare regulă. Dacă deci o judecată e gândită cu universalitate strictă, adică astfel încât absolut nici o excepție nu e îngăduită ca posibilă, atunci ea nu e dedusă din experiență, ci e valabilă absolut *a priori.* Universalitatea empirică nu este deci decât o înălțare arbitrară a valabilității, de la ceea ce e valabil în cele mai multe cazuri la ceea ce e valabil în toate cazurile, ca, de exemplu, în judecata: toate corpurile sunt grele; când, dimpotrivă, universalitatea strictă aparține esențial unei judecăți, atunci această universalitate indică un izvor special de cunoaştere a judecății, anume o facultate de cunoaştere *a priori*. Necesitatea şi universalitatea strictă sunt deci criterii sigure ale unei cunoştințe *a priori* şi sunt inseparabil unite între ele. Dar fiindcă în folosirea lor e mai uşor uneori să se arate limitarea lor empirică decât contingența în judecăți sau fiindcă uneori e mai convingător să se arate universalitatea nelimitată pe care o atribuim unei judecăți decât necesitatea ei, atunci e recomandabil să ne servim separat de cele două criterii amintite, fiecare din ele fiind prin el însuşi infailibil.

Se poate uşor arăta că există într-adevăr în cunoaşterea omenească astfel de judecăţi necesare şi, în cel mai strict înţeles, universale, prin urmare judecăţi pure *a priori.* Dacă vrem un exemplu din ştiinţe, atunci nu avem decât să privim toate judecăţile matematicii; dacă vrem un exemplu din cea mai comună folosire a intelectului, [B 5] atunci pentru aceasta poate servi judecata că orice schimbare trebuie să aibă o cauză; ba, în cea din urmă, însuşi conceptul de cauză conţine atât de evident conceptul unei legături necesare cu un efect şi pe cel al unei stricte universalităţi a regulii, încât acest concept de cauză s-ar pierde cu totul, dacă l-am deduce, aşa cum a făcut H u m e, dintr-o asociaţie frecventă a ceea ce se întâmplă cu ceea ce precedă şi dintr-o obişnuinţă izvorâtă din aceasta (prin urmare, dintr-o necesitate numai subiectivă) de a lega reprezentări. Fără a avea nevoie de astfel de exemple pentru a dovedi realitatea unor principii pure *a priori* în cunoaşterea noastră, am putea, de asemenea, demonstra că aceste principii sunt indispensabile pentru posibilitatea experienţei însăşi, prin urmare că sunt *a priori*. Căci de unde ar putea lua experienţa însăşi certitudinea ei, dacă toate regulile potrivit cărora procedează ar fi la rându-le empirice, prin urmare contingente; de aceea, acestea cu greu pot fi considerate ca având valabilitate de prime principii. Totuşi ne putem mulţumi aici de a fi expus folosirea pură a facultăţii noastre de cunoaştere ca fapt împreună cu criteriile ei. Dar nu numai în judecăţi, ci şi în unele concepte se revelă o origine *a priori* a unora dintre ele. Dacă suprimaţi din conceptul vostru de corp dobândit cu ajutorul experienţei în mod succesiv tot ce este în el empiric: culoarea, duritatea sau moliciunea, greutatea, chiar impenetrabilitatea, rămâne totuşi *spaţiul*; pe care corpul (care a dispărut acum cu totul) îl ocupă, şi pe [B 6] acesta nu-l puteţi suprima. Tot astfel, dacă suprimaţi din conceptul vostru empiric despre orice obiect corporal sau necorporal toate însuşirile pe care vi le face cunoscute experienţa, totuşi nu-i veţi putea lua pe aceea prin care îl gândiţi ca substanţă sau ca inerent unei substanţe (deşi acest concept cuprinde mai multă determinare decât acela al unui obiect în genere). Trebuie deci să mărturisiţi, convinşi de necesitatea cu care acest concept vi se impune, că el îşi are sediul în facultatea voastră de cunoaştere *a priori*.

III

Filosofia are nevoie de o ştiinţă care să determine posibilitatea, principiile şi întinderea tuturor cunoştinţelor *a priori*

Ceea ce e cu mult mai important decât tot ceea ce precede este că anumite cunoaşteri părăsesc până şi câmpul tuturor experienţelor posibile, şi prin concepte, cărora nicăieri nu le poate fi dat un obiect corespunzător în experienţă, [A 3] au aparenţa de a extinde sfera judecăţilor noastre dincolo de orice limite ale experienţei.

Şi tocmai în aceste cunoaşteri din urmă, care depăşesc lumea sensibilă, în care experienţa nu poate servi de călăuză, nici de control, se află cercetările raţiunii noastre, pe care, din [B 7] punctul de vedere al importanţei, le considerăm cu mult mai de preferat, şi ţinta lor finală cu mult mai sublimă decât tot ceea ce intelectul ne poate învăţa în domeniul fenomenelor; astfel că noi, chiar cu riscul de a ne înşela, mai curând cutezăm totul decât să abandonăm cercetări atât de importante pentru un motiv oarecare de îndoială sau de dispreţ si indiferenţă. Aceste probleme inevitabile ale raţiunii pure însăşi sunt *Dumnezeu*, *libertatea* şi *nemurirea.* Iar ştiinţa al cărei scop final este îndreptat, cu toate pregătirile ei, propriu-zis numai spre rezolvarea acestor probleme, se numeşte *metafizică.* Metoda ei este la început dogmatică, adică îşi asumă cu încredere executarea operei fără a examina în prealabil dacă raţiunea poate sau nu duce la bun sfârşit o întreprindere atât de mare.

Pare fără îndoială natural că, de îndată ce am părăsit terenul experienţei, vom înălţa repede, cu cunoştinţe pe care le posedăm fără să ştim de unde şi pe creditul unor principii a căror origine nu o cunoaştem, o clădire, fără a ne fi asigurat mai dinainte, prin investigaţii făcute cu grijă, de temeliile ei, că deci ne vom fi pus cu mult mai înainte întrebarea: cum poate ajunge

intelectul la toate aceste cunoştinţe *a priori* şi ce sferă, valabilitate şi valoare pot avea ele? [A 4] De fapt nu este nimic mai natural, dacă prin cuvântul *natural* se înţelege ceea ce ar trebui să se întâmple [B 8] în mod just şi raţional; dar dacă prin acest cuvânt se înţelege ceea ce se întâmplă de obicei, atunci, dimpotrivă, nimic nu e mai natural şi mai inteligibil decât că această cercetare a trebuit să fie multă vreme omisă. Căci o parte a acestor cunoştinţe, ca cele matematice, posedă de mult certitudinea, şi prin aceasta dă o bună speranţă şi pentru altele, deşi acestea ar putea fi de natură cu totul diferită. Mai mult, după ce am depăşit sfera experienţei, suntem siguri că nu vom fi contrazişi de experienţă. Imboldul de a extinde cunoştinţele noastre este atât de mare, încât numai când ne izbim de o contradicţie clară putem fi opriţi în înaintarea noastră. Contradicţia poate fi însă evitată, dacă facem ficţiunile noastre cu prudenţă, fără ca, din această cauză, ele să rămână mai puţin ficţiuni. Matematica ne dă un strălucit exemplu cât de departe putem ajunge în cunoaşterea *a priori,* independent de experienţă. E drept că ea se ocupă cu obiecte şi cunoaşteri numai întrucât acestea pot fi reprezentate în intuiţie. Dar această împrejurare e lesne trecută cu vederea, fiindcă amintita intuiţie însăşi poate fi dată *a priori,* prin urmare abia se distinge de un simplu concept pur. Încurajat de o astfel de dovadă despre puterea raţiunii, impulsul de a extinde cunoştinţele noastre nu mai vede limite. Porumbelul uşor, lovind în zbor liber aerul a cărui rezistenţă o simte, şi-ar putea imagina că el ar reuşi [B 9] şi mai bine în spaţiul vid. Tot astfel, Platon a părăsit lumea sensibilă, fiindcă ea pune intelectului limite prea înguste şi s-a aventurat dincolo de ea pe aripile Ideilor în spaţiul vid al intelectului pur. El nu a observat că prin eforturile sale nu câştigă drum, căci nu avea nici un suport, aşa-zicând, ca bază, pe care să se fixeze şi la care să poată aplica forţele sale, pentru a urni intelectul din loc. Dar e soarta obişnuită a raţiunii umane, în speculaţie, de a termina edificiul ei cât mai repede posibil şi de a cerceta abia după aceea dacă şi temelia ei a fost bine pusă. Iar apoi se caută tot felul de pretexte pentru a ne mângâia asupra soliditătii ei sau mai curând pentru a respinge o astfel de examinare tardivă şi primejdioasă. Ceea ce însă ne dispensează în cursul construcţiei de orice grijă şi bănuială şi ne dă iluzia unei aparente temeinicii este lucrul următor: O mare parte şi poate cea mai mare din activitatea raţiunii constă în analizele conceptelor pe care le avem despre obiecte. Aceasta ne procură o mulţime de cunoştinţe care, deşi nu sunt nimic mai mult decât lămuriri sau explicări a ceea [A 6] ce a fost gândit deja în conceptele noastre (deşi încă în mod confuz), cel puţin cu privire la formă sunt apreciate la fel cu noile cunoştinţe, cu toate că în ce priveşte materia sau conţinutul ele nu extind conceptele pe care le avem, ci numai le analizează. [B 10] Fiindcă această metodă dă o reală cunoştinţă *a priori,* care reprezintă un progres sigur şi util, raţiunea, sub puterea acestor iluzii, înşală, fără a observa ea însăşi, cu afirmaţii de cu totul altă natură, în care raţiunea adaugă, şi anume *a priori*, la concepte date alte concepte cu totul străine, fără să se ştie cum ajunge ea la ele şi fără a-şi pune nici măcar în gând o astfel de întrebare. De aceea, voi trata chiar la început despre diferenţa dintre aceste două moduri de cunoaştere.

IV

Despre diferenţa dintre judecăţile analitice şi judecăţile sintetice

În toate judecăţile în care este gândit raportul dintre un subiect si un predicat (nu consider decât judecăţile afirmative, căci la cele negative aplicarea este apoi uşoară), acest raport este posibil în două feluri. Sau predicatul *B* aparţine subiectului *A* ca ceva ce e cuprins (implicit) în acest concept, sau *B* se găseşte cu totul în afara conceptului *A*, deşi stă în legătură cu el. În cazul dintâi numesc judecata *analitică*, în celălalt, *sintetică*. [A 7] Judecăţile analitice (afirmative) sunt deci acelea în care legătura predicatului cu subiectul este gândită prin identitate, iar acelea în care această legătură este gândită fără identitate trebuie să fie numite judecăţi sintetice. [B 11] Pe cele dintâi le-am putea numi şi judecăţi *explicative,* pe celelalte judecăţi *extensive*, fiindcă cele dintâi nu adaugă prin predicat nimic la conceptul subiectului, ci numai îl descompun prin analiză în

conceptele lui parțiale, care erau deja gândite în el (deşi confuz); pe când cele din urmă adaugă la conceptul subiectului un predicat care nu era deloc gândit în el şi nu putea fi scos prin descompunerea lui. De exemplu, când afirm: toate corpurile sunt întinse, aceasta e o judecată analitică. Căci eu n-am nevoie să depăşesc conceptul pe care-l leg de cuvântul corp pentru a găsi unită cu el întinderea, ci numai să descompun acest concept, adică să devin conştient de diversitatea pe care o gândesc totdeauna în el, pentru a întâlni în cuprinsul lui acest predicat: această judecată este deci analitică. Dimpotrivă, dacă afirm: toate corpurile sunt grele, atunci predicatul e cu totul altceva decât ceea ce gândesc în simplul concept de corp în genere. Adăugarea unui astfel de predicat dă deci o judecată sintetică.

[A 8] De aici rezultă clar: 1) că judecățile analitice nu extind deloc cunoştința noastră, ci că conceptul, pe care îl am, este descompus şi îmi este făcut inteligibil mie însumi; 2) că în judecățile sintetice trebuie să am, afară de conceptul de subiect, încă ceva (*X*) pe care se sprijină intelectul, pentru a cunoaşte că un predicat, care nu se află în acest concept, îi aparține totuşi.

Judecățile empirice sau de experiență nu prezintă în această privință nici o dificultate. Căci acest *X* este experiența completă despre obiectul pe care-l gândesc printr-un concept *A*, care constituie numai o parte a acestei experiențe. Căci deşi în conceptul de corp în genere nu includ deloc predicatul greutății, totuşi el desemnează experiența completă printr-o parte a ei, la care deci eu mai pot adăuga alte părți ale aceleiaşi experiențe, ca aparținând aceluiaşi concept. Eu pot cunoaşte conceptul de corp mai dinainte în mod analitic, prin notele întinderii, impenetrabilității, formei etc., care toate sunt gândite în acest concept. Acum însă îmi lărgesc cunoştința şi, întorcându-mi privirea spre experiență, din care scosesem acest concept de corp, găsesc unită cu notele de mai sus totdeauna şi greutatea. Experiența deci e acel *X* care stă în afara conceptului *A* şi pe care se întemeiază posibilitatea sintezei predicatului greutății *B* cu conceptul *A*.

[B 12] *Judecățile de experiență, ca atare, sunt toate sintetice*. Căci ar fi absurd să întemeiez o judecată analitică pe experiență, fiindcă nu mi-e îngăduit să ies din conceptul meu pentru a formula judecata şi deci nu am nevoie pentru aceasta de o mărturie a experienței. Că un corp este întins e o judecată care e cert *a priori* şi nu e o judecată de experiență. Căci, înainte de a trece la experiență, eu am toate condițiile pentru judecata mea în conceptul din care pot scoate predicatul potrivit principiului contradicției, şi prin aceasta pot totodată deveni conştient de necesitatea judecății, necesitate asupra căreia experiența nu m-ar putea instrui. Dimpotrivă, deşi în conceptul de corp în genere nu include predicatul greutății, acel concept indică totuşi un obiect al experienței printr-o parte a ei, la care eu deci mai pot adăuga alte părți ale aceleiaşi experiențe decât cele aparținând acelui concept de obiect. Eu nu pot cunoaşte mai dinainte conceptul de corp în mod *analitic* prin notele întinderii, impenetrabilității, formei ş.a.m.d., care toate sunt gândite în acest concept. Dar dacă acum îmi lărgesc cunoştința şi îmi întorc privirea spre experiență, din care scosesem acest concept de corp, atunci găsesc unită cu notele de mai sus totdeauna şi greutatea, şi adaug deci *sintetic* pe aceasta ca predicat la acel concept. Pe experiență deci se întemeiază posibilitatea sintezei predicatului greutății cu conceptul de corp, fiindcă ambele concepte, deşi unul nu e cuprins în celălalt, totuşi îşi aparțin, deşi numai întâmplător, unul altuia, şi anume ca părți ale unui tot, adică ale experienței, care ea însăşi este o legătură sintetică a intuițiilor.

[A 9] Dar acest mijloc de explicare lipseşte cu totul la judecățile sintetice *a priori.* Dacă trebuie să ies din conceptul [B 13] *A* pentru a cunoaşte pe un altul *B* ca unit cu el, pe ce să mă sprijin şi prin ce sinteza devine posibilă, fiindcă aici eu nu am avantajul de a căuta acest ceva în domeniul experienței? Fie judecata: tot ce se întâmplă îşi are cauza sa. În conceptul de ceva ce se întâmplă gândesc desigur o existență pe care o precede un timp etc., şi din aceasta pot fi scoase judecăți analitice. Dar conceptul de cauză arată ceva diferit de ceea ce se întâmplă şi nu e deloc cuprins în această reprezentare din urmă. Cum ajung eu să afirm despre ceea ce se întâmplă în genere ceva cu totul diferit şi să cunosc că deşi conceptul de cauză nu e cuprins în conceptul de ceea ce se întâmplă, totuşi îi aparține? Ce este aici *X*-ul, pe care se sprijină intelectul, când crede a găsi în afara conceptului *A* un predicat *B* care îi este străin şi pe care totuşi îl consideră unit cu el? Nu poate fi experiența, fiindcă principiul amintit nu numai că adaugă această a doua reprezentare

la cea dintâi cu mai mare generalitate decât o poate da experienţa, ci şi cu expresia necesităţii, prin urmare cu totul *a priori* şi din simple concepte. Pe astfel de principii sintetice, adică extensive, se bazează însă întregul scop final al cunoaşterii noastre [A 10] speculative *a priori,* căci judecăţile analitice sunt desigur foarte importante şi necesare, dar numai [B 14] pentru a ajunge la acea claritate a conceptelor care e necesară pentru o sinteză sigură şi întinsă ca o achiziţie într-adevăr nouă.

V[3]

În toate ştiinţele teoretice ale raţiunii sunt cuprinse, ca principii, judecăţi sintetice *a priori*

1. *Toate judecăţile matematice sunt sintetice.* Această judecată pare să fi scăpat până acum observaţiilor analiştilor raţiunii omeneşti, ba chiar pare să fie direct opusă tuturor presupunerilor lor, deşi ea e incontestabil certă şi, în consecinţele ei, foarte importantă. Căci găsindu-se că raţionamentele matematicienilor procedează toate conform principiului contradicţiei (ceea ce e cerut de natura oricărei certitudini apodictice), s-a ajuns la convingerea că şi principiile ar fi cunoscute pe baza principiului contradicţiei; în aceasta ei se înşelau, căci o judecată sintetică poate fi cunoscută fără îndoială potrivit principiului contradicţiei, dar numai cu condiţia de a se presupune o altă judecată sintetică din care să poată fi dedusă, dar niciodată în sine.

Trebuie să se observe mai întâi că judecăţile matematice autentice sunt totdeauna judecăţi *a priori* şi nu empirice, deoarece conţin în sine necesitate, care nu poate fi scoasă din experienţă. [B 15] Dacă însă nu se va admite aceasta, ei bine, atunci ei restrâng judecata mea la *matematica* pură, al cărei concept cere ca ea să nu conţină cunoştinţă empirică, ci numai cunoştinţă pură *a priori*.

S-ar putea crede fără îndoială la început că judecata 7 + 5 = 12 este o judecată pur analitică, care rezultă din conceptul sumei de şapte şi cinci în virtutea principiului contradicţiei. Totuşi, dacă o privim mai îndeaproape, găsim că conceptul sumei de 7 şi 5 nu conţine nimic mai mult decât unirea celor două numere într-unul singur, prin care nu se gândeşte câtuşi de puţin care este acel număr unic care le cuprinde pe amândouă. Conceptul de doisprezece nu este câtuşi de puţin gândit prin faptul că eu gândesc pur şi simplu acea reunire de şapte şi cinci, şi oricât de mult aş analiza conceptul pe care-l am despre o astfel de sumă posibilă, totuşi nu voi găsi în el pe cel de doisprezece. Trebuie să depăşim aceste concepte, luând în ajutor intuiţia care corespunde unuia din cele două concepte, de exemplu cele cinci degete ale mâinii noastre sau (ca Segner în aritmetica lui) cinci puncte şi adăugând astfel una câte una unităţile lui cinci date în intuiţie la conceptul de şapte. Eu iau mai întâi numărul 7, şi ajutându-mă, pentru conceptul de 5, de degetele mâinii mele ca intuiţie, adaug atunci una câte una la numărul 7, cu acel procedeu figurativ, unităţile pe care mai înainte le reunisem [B 16] pentru a forma numărul 5, şi văd astfel rezultând numărul 12. Că 5 *trebuia* să fie adăugat la 7 am gândit, ce-i dreptul, în conceptul de sumă: 7 + 5, dar nu că această sumă este egală cu numărul 12. Judecata aritmetică este totdeauna sintetică, convingându-ne de acest lucru cu atât mai clar când luăm numere ceva mai mari, căci atunci este

---

[3] În locul secţiunilor V şi VI din ediţia a II-a, ediţia I are următorul text: "Se ascunde aici deci un anumit mister* a cărui explicare, singură, poate asigura şi întări progresul în câmpul nemărginit al cunoaşterii intelectuale pure: anume de a descoperi cu generalitatea care-i este proprie principiul posibilităţii judecăţilor sintetice *a priori*, de a sesiza condiţiile care fac posibilă fiecare din speciile lor, şi de a nu arăta printr-o schiţă superficială, ci de a determina în mod complet şi suficient pentru orice folosire toată această cunoaştere (care constituie propriul ei gen) într-un sistem după izvoarele ei originare, după diviziunile, sfera şi limitele ei. Atât deocamdată despre caracterul particular pe care-l au în sine judecăţile sintetice".

evident că, oricum am învârti şi răsuci conceptele noastre, nu am putea niciodată găsi suma cu ajutorul simplei analize a conceptelor noastre, fără a recurge la intuiție.

Tot atât de puțin analitic este vreun principiu al geometriei pure. Că linia dreaptă este cea mai scurtă între două puncte e o judecată sintetică. Căci conceptul meu de *drept* nu conține nimic cantitativ, ci numai o calitate. Conceptul "cea mai scurtă" se adaugă deci pe de-a-ntregul şi nu poate fi scos cu ajutorul nici unei analize din conceptul de linie dreaptă. Trebuie să se recurgă deci la intuiție, cu ajutorul căreia, numai, e posibilă sinteza.

Câteva puține propoziții fundamentale, pe care le presupun geometrii, sunt, într-adevăr, realmente analitice şi se întemeiază pe principiul contradicției; dar ele servesc totuşi, ca propoziții identice, numai la înlănțuirea metodei şi [B 17] nu ca principii; de exemplu a = a, întregul este egal cu sine însuşi, sau (a + b) > a, adică întregul este mai mare decât partea. Dar chiar şi acestea, deşi valabile numai prin concepte, sunt admise în matematică numai fiindcă pot fi prezentate în intuiție. Ceea ce ne face aici să credem de obicei că predicatul unor astfel de judecăți apodictice ar fi cuprins deja în conceptul nostru şi că judecata ar fi deci analitică este numai ambiguitatea expresiei. Noi *trebuie* anume să adăugăm prin gândire la un concept dat un anumit predicat, şi această necesitate e deja inerentă conceptului. Dar chestiunea nu este de *a şti ce trebuie* să adăugăm la un concept dat, ci ce *gândim realmente* în el, deşi în mod confuz, şi atunci se vădeşte că predicatul ține de acele concepte ce-i drept în mod necesar, dar nu ca gândit în conceptul însuşi, ci cu ajutorul unei intuiții care trebuie să fie adăugată conceptului.

2. *Ştiința naturii (physica) cuprinde, ca principii, judecăti sintetice a priori.* Voi aduce ca exemplu numai două judecăți, cum este judecata: în toate schimbările lumii corporale cantitatea materiei rămâne aceeaşi, sau: în orice comunicare a mişcării acțiunea şi reacțiunea trebuie să fie totdeauna egale între ele. În amândouă este clară nu numai necesitatea, prin urmare originea lor *a priori*, ci este clar şi că sunt judecăți sintetice. [B 18] Căci în conceptul de materie eu nu gândesc permanența, ci numai prezența ei în spațiu prin umplerea lui. Astfel, eu depăşesc în realitate conceptul de materie pentru a-i adăuga *a priori* prin gândire ceva ce nu gândeam în el. Judecata nu este deci analitică, ci sintetică, şi totuşi gândită *a priori*; şi la fel stau lucrurile şi cu celelalte judecăți ale părții pure a fizicii.

3. *În metafizică,* chiar dacă nu o considerăm decât ca o stiință până acum în faza de constituire, totuşi indispensabilă prin natura rațiunii omeneşti, *trebuie să fie cuprinse cunoştințe sintetice a priori*; ea nu urmăreşte nicidecum numai să descompună concepte pe care ni le formăm *a priori* despre lucruri şi nici să le expliciteze analitic, ci vrem să extindem cunoştințele noastre *a priori*, în care scop trebuie să ne servim de astfel de principii care adaugă conceptului dat ceva ce nu era cuprins în el şi, cu ajutorul judecăților sintetice *a priori,* să mergem chiar atât de departe, încât experiența însăşi să nu ne mai poată urma, de exemplu, în judecata: lumea trebuie să aibă un prim-început etc.; şi astfel metafizica constă, cel puțin *în ce priveşte scopul ei*, numai din judecăți sintetice *a priori.*

VI

[B 19] **Problema generală a [Criticii] rațiunii pure**

Se câştigă deja foarte mult când o mulțime de cercetări pot fi reduse la formula unei singure probleme. Căci prin aceasta nu numai că ne înlesnim chiar nouă propria noastră muncă, determinându-ne-o precis, ci şi oricui altuia, care vrea s-o examineze, judecata dacă am împlinit sau nu satisfăcător proiectul nostru. Adevărata problemă a rațiunii pure e cuprinsă în întrebarea:

Cum sunt posibile judecăti sintetice a priori?

Dacă Metafizica a rămas până acum într-o stare atât de şovăitoare de incertitudine şi contradicții, trebuie să atribuim faptul pur şi simplu cauzei că această problemă şi poate chiar

diferența dintre judecățile *analitice* şi judecățile *sintetice nu* i-a trecut nimănui mai devreme prin minte. Salvarea şi ruina Metafizicii depinde de soluționarea acestei probleme sau de o dovadă suficientă că posibilitatea, pe care vrea s-o ştie explicată, nu există în realitate. David Hume, care dintre toți filosofii se apropiase cel mai mult de această problemă, dar nu o gândise nici pe departe destul de determinată şi în generalitatea ei, ci se oprise numai la judecata sintetică a legăturii efectului cu cauzele lui *(principium causalitatis),* crezu [B 20] a fi stabilit că o astfel de judecată este cu totul imposibilă *a priori*, şi după raționamentul lui, tot ce numim Metafizică nu s-ar întemeia decât pe simpla iluzie a unei cunoaşteri pretinse raționale a ceea ce de fapt e împrumutat numai din experiență şi care, datorită obişnuinței, a dobândit aparența necesității; el nu ar fi ajuns niciodată la această afirmație, care distruge orice filosofie pură, dacă ar fi avut înaintea ochilor problema noastră în generalitatea ei; căci atunci ar fi sesizat că, după argumentul său, nu ar putea exista nici matematica pură, fiindcă aceasta conține în mod cert judecăți sintetice *a priori*, şi atunci bunul lui simț s-ar fi ferit desigur să facă această afirmație.

În soluționarea problemei de mai sus este totodată inclusă şi posibilitatea folosirii pure a rațiunii în constituirea şi dezvoltarea tuturor ştiințelor care conțin o cunoştință teoretică *a priori* despre obiecte, adică e cuprins răspunsul la întrebările:

Cum este posibilă matematica pură?
Cum este posibilă fizica pură?

Fiindcă aceste ştiințe sunt real date, se cuvine să se pună întrebarea: cum sunt ele posibile? că trebuie să fie posibile e dovedit de realitatea lor[*]. Dar în ce priveşte [B 21] *Metafizica,* slabul ei progres de până acum şi fiindcă despre nici una, expusă până acum, nu se poate spune, în ce priveşte scopul ei esențial, că există de fapt, pot face pe oricine să se îndoiască cu drept cuvânt de posibilitatea ei.

Dar într-un anumit sens, această *specie de cunoştință* trebuie considerată totuşi ca dată, şi Metafizica este reală, deşi nu ca ştiință, totuşi ca dispoziție naturală *(metaphysica naturalis)*. Căci rațiunea omenească înaintează irezistibil, fără a fi împinsă de simpla vanitate de a şti multe, ci mânată de propria nevoie, până la astfel de probleme, care nu pot fi soluționate prin nici o folosire empirică a rațiunii şi principii împrumutate din experiență; şi astfel la toți oamenii, de îndată ce în ei rațiunea se înalță până la speculație, a fost de fapt o metafizică oarecare în toate timpurile şi va rămâne totdeauna. Şi despre aceasta se pune întrebarea:

[B 22] *Cum este posibilă metafizica ca dispoziție naturală?*

cum se nasc adică din natura rațiunii generale omeneşti întrebările pe care şi le pune rațiunea pură şi la care ea e mânată, de propria ei nevoie, să răspundă cât poate mai bine?

Dar cum în toate încercările de până acum de a răspunde la aceste întrebări naturale, de exemplu, dacă lumea are un început, sau există din eternitate etc., s-au găsit totdeauna contradicții inevitabile, nu ne putem opri la simpla dispoziție naturală pentru metafizică, adică la însăşi facultatea rațională pură, din care ce-i drept se naşte totdeauna o oarecare metafizică (fie cum ar fi), ci trebuie să fie posibil de a ajunge cu ea la certitudine: fie la cunoaşterea obiectelor, fie la ignorarea lor, adică de a se pronunța fie asupra obiectelor întrebărilor ei, fie asupra capacității sau incapacității rațiunii de a judeca ceva cu privire la ele, deci fie de a extinde cu încredere rațiunea noastră pură, fie de a-i pune limite determinate şi sigure. Întrebarea din urmă, care izvorăşte din problema generală de mai sus, ar fi cu drept cuvânt aceasta:

Cum este posibilă metafizica ca ştiință?

[*] Mulți ar putea pune la îndoială existența fizicii pure. Dar nu avem decât să privim diferitele [B 21) judecăți care se găsesc la începutul fizicii propriu-zise (empirice), cum e cea despre permanența aceleiaşi cantități de materie, despre inerție, despre egalitatea acțiunii şi reacțiunii etc., şi ne vom convinge repede că ele constituie o *physicam puram* (sau *rationalem*), care merită desigur, ca ştiință specială, să fie expusă separat în toată întinderea ei, mai mare sau mai mică.

Critica raţiunii duce deci în cele din urmă în mod necesar la ştiinţă; folosirea ei dogmatică fără critică duce, dimpotrivă, la aserţiuni neîntemeiate, [B 23] cărora li se pot opune altele tot atât de verosimile, prin urmare la *scepticism*.

Această ştiinţă nici nu poate avea o vastă întindere intimidantă, fiindcă ea nu are a face cu obiectele raţiunii, a căror varietate este infinită, ci numai cu sine însăşi, cu probleme care provin în întregime din sânul ei şi care nu-i sunt puse de natura lucrurilor, care sunt diferite de ea, ci de propria ei natură; aşa încât, dacă a cunoscut mai dinainte complet propria sa capacitate cu privire la obiectele pe care le poate întâlni în experienţă, trebuie să-i vină uşor a determina, complet şi sigur, întinderea şi limitele folosirii ei, încercate de ea dincolo de orice limite ale experienţei.

Putem deci şi trebuie să considerăm ca neavenite toate tentativele făcute până acum de a constitui *dogmatic* o metafizică; căci ceea ce este în una sau alta analitic, adică simplă descompunere a conceptelor cuprinse în raţiunea noastră, nu e nicidecum scop, ci numai o pregătire pentru adevărata metafizică, adică de a extinde sintetic cunoaşterea noastră *a priori*; această analiză este improprie acestui scop, fiindcă ea arată numai ce este cuprins în aceste concepte, dar nu cum ajungem *a priori* la astfel de concepte, pentru a putea determina apoi şi folosirea lor valabilă cu privire la obiectele [B 24] oricărei cunoştinţe în genere. Pentru a renunţa la toate aceste pretenţii nu e nevoie de prea multă abnegaţie, căci contradicţiile incontestabile ale raţiunii cu sine însăşi şi chiar inevitabile în metoda dogmatică au distrus de mult prestigiul tuturor Metafizicilor de până acum. Va fi necesară mai multă fermitate pentru a nu ne lăsa împiedicaţi de dificultatea intrinsecă şi de rezistenţa dinafară, pentru a promova, în sfârşit, printr-un tratament cu totul opus celui de până acum, creşterea prosperă şi rodnică a unei ştiinţe indispensabile raţiunii omeneşti, căreia îi putem desigur tăia orice creangă crescută sălbatic, dar nu-i putem extirpa rădăcina.

VII

Ideea şi diviziunea unei ştiinţe speciale având numele de Critică a raţiunii pure

Din toate acestea rezultă ideea unei ştiinţe speciale care poate fi numită *Critica raţiunii* pure. [A 11] Se numeşte *pură* orice cunoştinţă care nu este amestecată cu nimic străin. Dar îndeosebi se numeşte absolut pură o cunoştinţă în care nu se amestecă deloc nici o experienţă sau senzaţie, care, prin urmare, este posibilă complet *a priori*. Căci raţiunea este facultatea care ne procură *principiile* cunoştinţei *a priori.* Prin urmare, raţiunea pură este aceea care conţine principiile de a cunoaşte ceva absolut *a priori*. Un *organon* al raţiunii pure ar fi ansamblul acelor principii conform cărora toate [B 25] cunoştinţele pure *a priori* pot fi dobândite şi realizate de fapt. Aplicarea detaliată a unui astfel de organon ar procura un sistem al raţiunii pure. Dar fiindcă acest sistem este foarte mult dorit şi fiind încă problematic dacă şi aici, în genere, este posibilă o astfel de extindere a cunoştinţei noastre, şi în care cazuri putem considera o ştiinţă care se mărgineşte să examineze raţiunea pură, izvoarele şi limitele ei, ca fiind *propedeutica* la sistemul raţiunii pure. O astfel de ştiinţă nu ar trebui să se numească doctrină, ci numai *critică* a raţiunii pure, şi folosul ei ar fi din punctul de vedere al speculaţiei în realitate numai negativ; [A 12] ea ar servi nu la extinderea, ci numai la clarificarea raţiunii noastre, şi ar feri-o de erori, ceea ce ar reprezenta un mare câştig. Numesc *transcendentală* orice cunoaştere care se ocupă în genere nu cu obiecte, ci cu modul nostru de cunoaştere a obiectelor, întrucât acesta este posibil *a priori*. Un sistem de astfel de concepte s-ar numi *filosofie transcendentală.* Dar aceasta este pentru început prea mult. Cum o astfel de ştiinţă ar trebui să cuprindă integral atât cunoaşterea analitică cât şi pe cea sintetică *a priori*, ea este, întrucât se referă la intenţia noastră, de o întindere prea largă, fiindcă noi nu trebuie să împingem analiza decât până la punctul unde ea ne este absolut necesară pentru a sesiza, în toată [B 26] întinderea lor, principiile sintezei *a priori,* singurul obiect cu care

avem a face. Această cercetare, pe care propriu-zis nu o putem numi doctrină, ci numai critică transcendentală, fiindcă nu intenționează lărgirea însăşi a cunoştinţelor, ci numai corectarea lor, şi trebuie să ofere piatra de încercare a valorii sau a nonvalorii tuturor cunoştinţelor *a priori*, este problema cu care ne ocupăm acum. O astfel de critică este prin urmare pe cât posibil o preparare pentru un organon, şi dacă aceasta n-ar reuşi, cel puțin pentru un canon al rațiunii pure, potrivit căruia în orice caz ar putea fi expus cândva, atât analitic cât şi sintetic, sistemul întreg al filosofiei rațiunii pure fie că ar consta în lărgirea, fie numai în limitarea cunoaşterii ei. Că acesta e posibil, ba chiar că un astfel de sistem nu poate fi de mare întindere pentru a spera să-l terminăm în întregime, se poate prevedea din faptul că aici obiectul nu-l constituie natura lucrurilor, care este inepuizabilă, [A 13] ci intelectul, care judecă asupra naturii lucrurilor, dar şi acesta numai cu privire la cunoaşterea lui *a priori;* fiindcă bogăția lui, nefiind nevoie să fie căutată în afară, nu poate rămâne ascunsă, deoarece, pe cât se poate presupune, e destul de mică pentru a putea fi cuprinsă în întregime, ea poate fi judecată după valoarea sau nonvaloarea ei şi apreciată în mod just. [B 27]

Mai puțin încă trebuie să ne aşteptăm aici la o critică a cărților şi sistemelor rațiunii pure, ci numai la o critică a facultății însăşi a rațiunii pure. Numai întemeindu-ne pe această critică avem o piatră sigură de încercare pentru a aprecia, în această ramură, conținutul filosofic al lucrărilor vechi şi noi; în caz contrar, istoricul şi judecătorul incompetent judecă afirmațiile neîntemeiate ale altora cu ale lor proprii, care sunt tot atât de neîntemeiate.

Filosofia transcendentală este Ideea unei ştiințe pentru care Critica rațiunii pure trebuie să schițeze întregul plan în mod arhitectonic, adică din principii, cu garanția deplină că toate părțile care constituie acest edificiu sunt complete şi solide. Ea este sistemul tuturor principiilor rațiunii pure. Că această Critică nu se numeşte ea însăşi încă filosofie transcendentală se datorează pur şi simplu faptului că ea, pentru a fi un sistem complet, ar trebui să cuprindă şi o analiză amănunțită a întregii cunoştințe omeneşti *a priori.* Critica noastră trebuie să pună negreşit în lumină şi o enumerare completă a tuturor conceptelor originare care constituie amintita cunoştință pură. Dar de la analiza amănunțită a acestor concepte însele, precum şi de la recensământul complet al celor derivate din ele, ea se abține cu drept cuvânt, pe de o parte, fiindcă această analiză nu ar fi conformă [A 14] cu scopul [B 28] criticii, întrucât ea nu e supusă îndoielilor ce le întâlnim în sinteză, pentru care se face propriu-zis întreaga critică, pe de altă parte, fiindcă ar fi contrar unității planului să ne ocupăm cu justificarea deplinătății unei astfel de analize şi de deducție, de care putem fi scutiți, avându-se în vedere planul nostru. Această deplinătate a analizei precum şi a deducției din conceptele *a priori* care vor fi date ulterior se poate totuşi uşor completa, dacă aceste concepte există întâi ca principii detaliate ale sintezei şi nu le lipseşte nimic în raport cu acest scop esențial.

Criticii rațiunii pure îi aparține prin urmare tot ce constituie filosofia transcendentală, şi ea este Ideea integrală a filosofiei transcendentale, dar nu încă această ştiință însăşi; fiindcă ea nu înaintează în analiză decât atât cât este necesar pentru aprecierea completă a cunoaşterii sintetice *a priori.*

Trebuie să fim foarte atenți în împărțirea unei astfel de ştiințe ca să nu se admită în ea concepte care să conțină în ele ceva empiric sau ca cunoştința *a priori* să fie total pură. Prin urmare, deşi principiile supreme ale moralității precum şi conceptele ei fundamentale sunt cunoştințe *a priori,* ele nu aparțin totuşi filosofiei transcendentale, căci conceptele de plăcere şi suferință, de dorințe şi înclinații etc., care sunt toate de origine empirică, ar trebui să fie presupuse. De aceea, filosofia transcendentală nu este [A 15] decât o filosofie a rațiunii pure speculative. Căci tot ce este practic, întrucât conține mobile, se raportează la sentimente, care aparțin izvoarelor [B 29] empirice ale cunoaşterii.

Dacă vrem acum să facem împărțirea acestei ştiințe, din punctul de vedere universal al unui sistem în genere, atunci ştiința pe care o prezentăm trebuie să cuprindă: întâi, o *teorie a elementelor*, al doilea, o *teorie a metodei* rațiunii pure. Fiecare din aceste două părți principale ar avea subdiviziunile ei, ale căror principii nu pot fi încă expuse aici. Numai atât pare necesar să amintim, în introducere sau precuvântare, că există două tulpini ale cunoaşterii omeneşti, care

provin poate dintr-o rădăcină comună, dar necunoscută nouă, anume sensibilitatea şi intelectul: prin cea dintâi obiectele ne sunt *date,* iar prin cel de-al doilea ele sunt *gândite.* Întrucât sensibilitatea urmează să conţină reprezentări *a priori,* care constituie condiţia în care obiecte ne sunt date, ea ar aparţine filosofiei transcendentale. Teoria transcendentală a sensibilităţii ar trebui să aparţină părţii întâi a ştiinţei elementelor, deoarece condiţiile în care numai sunt date obiectele cunoaşterii omeneşti preced pe acelea în care aceste obiecte sunt gândite.

Diferenţele între ediţia I şi ediţia a II-a vor fi semnalate în modul următor: paragrafele întregi adăugate vor fi indicate printr-un asterisc ce trimite la o notă a redacţiei, iar propoziţiile sau cuvintele introduse în ediţia a II-a vor fi culese spaţiat. Potrivit modificărilor astfel indicate, Kant a schimbat şi numerotarea paragrafelor de la o ediţie la alta. (Nota redacţiei).

I

[B 33, A 19] TEORIA TRANSCENDENTALĂ A ELEMENTELOR

Partea întâi

ESTETICA TRANSCENDENTALĂ

§1

În orice chip şi prin orice mijloace s–ar raporta o cunoaştere la obiecte, totuşi modul prin care ea se raportează la ele nemijlocit şi spre care tinde orice gândire ca mediere este *intuiţia*. Dar această intuiţie are loc numai dacă ne este dat obiectul; ceea ce însă, la rândul său, nu e posibil, cel puţin pentru noi oamenii, decât dacă obiectul afectează simţirea într-un anumit mod. Capacitatea (receptivitatea) de a primi reprezentări prin felul cum suntem afectaţi de obiecte se numeşte *sensibilitate.* Prin intermediul sensibilităţii deci ne sunt *date* obiecte, şi ea singură ne procură *intuiţii*; dar ele sunt *gândite cu* ajutorul intelectului şi din el provin *conceptele*. Dar, orice gândire trebuie să se raporteze în cele din urmă, fie direct *(directe),* fie pe ocolite *(indirecte)*, cu ajutorul unor anumite caractere, la intuiţii, prin urmare, la noi, la sensibilitate, fiindcă altfel nici un obiect nu ne poate fi dat.

[B 34] Efectul unui obiect asupra facultăţii reprezentative, întrucât suntem afectaţi de el, [A 20] este senzaţia. Intuiţia care se raportează la obiect cu ajutorul senzaţiei se numeşte *empirică.* Obiectul nedeterminat al unei intuiţii empirice se numeşte *fenomen*.

Numesc *materia* fenomenului ceea ce corespunde, în fenomen, senzaţiei, iar *forma* lui ceea ce face ca diversul fenomenului să poată fi ordonat în anumite raporturi. Cum cel ce, în care, numai, senzaţiile se ordonează şi pot fi puse într-o anumită formă, nu poate fi senzaţie, urmează că dacă materia oricărui fenomen nu ne este dată, ce-i drept, decât *a posteriori,* forma ei trebuie să se afle *a priori* în simţire, gata pentru a se aplica la toate fenomenele, că deci trebuie să poată fi considerată independent de orice senzaţie.

Numesc *pure* (în sens transcendental) toate reprezentările în care nu se găseşte nimic care să aparţină senzaţiei. Prin urmare, forma pură a intuiţiilor sensibile în genere se va găsi *a priori* în simţire, în care tot diversul fenomenelor este intuit în anumite raporturi. Această formă pură a

sensibilității se va numi şi ea *intuiție* [B 35] *pură.* Astfel, dacă îndepărtez din reprezentarea de corp eeea ce intelectul gândeşte despre el, ca substanță, forță, [A 21] divizibilitate etc., tot astfel ceea ce în el aparține senzației, ca impenetrabilitate, duritate, culoare etc., îmi mai rămâne ceva din această intuiție empirică, anume întinderea şi figura. Acestea aparțin intuiției pure, care are loc *a priori* în simțire, chiar independent de un obiect real al simțurilor sau al senzației, ca o simplă formă a sensibilității.

Numesc *Estetică*[*] *transcendentală* ştiința despre toate principiile sensibilității *a priori.* Trebuie să existe deci o astfel de ştiință care [B 36] constituie întâia parte a teoriei transcendentale a elementelor, în opoziție cu aceea care cuprinde principiile gândirii pure şi care se numeşte Logică transcendentală.

[A 22] În Estetica transcendentală deci vom *izola*, în primul rând, sensibilitatea, făcând abstracție de tot ce intelectul gândeşte aici prin conceptele lui, pentru ca să nu rămână nimic decât intuiție empirică. În al doilea rând, vom îndepărta de la această intuiție şi tot ce aparține senzației, pentru ea să nu rămână decât intuiția pură şi simpla formă a fenomenelor, singurul lucru pe care sensibilitatea îl poate oferi *a priori*. În această cercetare se va găsi că există două forme pure de intuiție sensibilă ca principii ale cunoştinței *a priori,* anume spațiul şi timpul, cu a căror examinare ne vom ocupa acum.

[B 37] **Secțiunea întâi**

DESPRE SPAȚIU

§2. EXPUNEREA METAFIZICĂ A ACESTUI CONCEPT

Cu ajutorul simțului extern (o însuşire a simțirii noastre) ne reprezentăm obiecte ca fiind în afara noastră şi ca fiind situate toate în spațiu. În el sunt determinate sau determinabile forma, mărimea şi raportul lor reciproc. Simțul intern, cu ajutorul căruia simțirea noastră se intuieşte pe sine sau starea ei internă, nu dă, ce-i drept, nici o intuiție despre suflet însuşi ca obiect; totuşi e o formă determinată [A 23] sub care intuiția stării lui interne este posibilă, aşa încât tot ce aparține determinărilor interne este reprezentat în raporturi de timp. Timpul nu poate fi intuit exterior, tot aşa cum spațiul nu poate fi intuit ca ceva în noi. Ce sunt atunci spațiul şi timpul? Sunt existențe reale? Sunt ele numai determinări sau chiar raporturi ale lucrurilor, totuşi astfel de raporturi încât ar aparține lucrurilor, chiar când acestea nu ar fi intuite? Sau sunt astfel de raporturi care țin numai de forma intuiției şi, prin urmare, de [B 38] constituția subiectivă a simțirii noastre, fără de care aceste predicate nu ar putea fi atribuite nici unui lucru? Pentru a ne lămuri asupra acestor probleme, vom expune mai întâi conceptul de spațiu. Înțeleg însă prin *expunere (expositio)* reprezentarea clară (deşi nu amănunțită) a ceea ce aparține unui concept; iar această expunere este metafizică, dacă ea cuprinde ceea ce reprezintă conceptul *ca dat a priori.*

1. Spațiul nu este un concept empiric care să fi fost scos din experiențe externe. Căci, pentru ca anumite senzații să fie raportate la ceva în afara mea (adică la ceva în alt loc al spațiului decât acela în care mă aflu eu), tot astfel, pentru ca eu să-mi pot reprezenta lucrurile ca exterioare unele altora sau ca unele *lângă* altele, prin urmare nu numai ca fiind diferite, ci ca fiind în locuri diferite, trebuie ca reprezentarea de spațiu să fie pusă ca fundament. Prin urmare, reprezentarea

[*] Germanii sunt singurii care se servesc astăzi de cuvântul estetică, pentru a desemna prin el ceea ce alții numesc critică a gustului. Această denumire se bazează pe o speranță deşartă pe care o nutrise excelentul analist Baumgarten de a supune judecata critică a frumosului unor principii raționale şi de a înălța regulile ei la rangul de ştiință. Dar această străduință e zadarnică. Căci aceste reguli sau criterii sunt, în ce priveşte izvoarele lor principale, numai empirice şi deci nu pot servi niciodată de legi *a priori,* după care ar trebui să se orienteze judecata noastră estetică; mai curând judecata estetică constituie adevărata piatră de încercare pentru exactitatea regulilor. [B 36] De aceea, ar fi oportun fie să renunțăm la această denumire, rezervând-o acelei doctrine care este stiință adevărată (prin care fapt ne-am apropia şi de limbajul şi sensul celor vechi, la care diviziunea cunoaşterii αισθητα και νοητα era foarte renumită), fie să împărtăşim denumirea cu filosofia speculativă şi să dăm esteticii în parte un sens transcendental, în parte un sens psihologic.

de spațiu nu poate fi scoasă prin experiență din raporturile fenomenului extern, ci această experiență externă nu este ea însăşi posibilă înainte de toate decât cu ajutorul acestei reprezentări.

[A 24] 2. Spațiul este o reprezentare necesară *a priori,* care stă la baza tuturor intuițiilor externe. Nu ne putem niciodată reprezenta că nu este spațiu, deşi putem gândi foarte bine ca în el să nu existe [B 39] obiecte. El este considerat deci ca condiție a posibilității fenomenelor şi nu ca o determinare dependentă de ele, şi este o reprezentare *a priori,* care stă necesar la baza fenomenelor externe.

3[4]. Spațiul nu e un concept discursiv sau, cum se spune, un concept universal de raporturi ale lucrurilor în genere, [A 25] ci o intuire pură. Căci mai întâi nu se poate reprezenta decât un spațiu unic, iar când se vorbeşte de multe spații se înțelege prin aceasta numai părți ale unuia şi aceluiaşi spațiu unic. Aceste părți nu pot fi nici anterioare spațiului unic atotcuprinzător oarecum ca părți constitutive ale lui (din care ar fi posibilă compunerea lui), ci pot fi gândite numai *în el*. El este în mod esențial unic, diversul în el, deci şi conceptul universal de spațiu în genere se întemeiază numai pe limitări. De aici urmează că în ce priveşte spațiul, o intuiție *a priori* (care nu e empirică) stă la baza tuturor conceptelor despre spațiu. Astfel, şi toate principiile geometrice, de exemplu că într-un triunghi suma a două laturi e mai mare decât a treia, nu sunt deduse niciodată din conceptele generale de linie şi triunghi, ci din intuiție, şi anume *a priori* cu certitudine apodictică.

4[5]. Spațiul este reprezentat ca o mărime infinită dată. Trebuie să gândim, ce-i drept, orice concept [B 40] ca o reprezentare care e conținută într-o mulțime infinită de diferite reprezentări posibile (ca nota lor comună), prin urmare le cuprinde *sub sine*; dar nici un concept, ca atare, nu poate fi gândit astfel ca şi când ar conține în sine o mulțime infinită de reprezentări. Cu toate acestea, spațiul e gândit în acest fel (căci toate părțile spațiului sunt simultane în infinit). Prin urmare, reprezentarea originară de spațiu este *intuiție a priori* şi nu *concept*.

§3. EXPUNEREA TRANSCENDENTALĂ A CONCEPTULUI DE SPAȚIU*

Prin *expunere transcendentală* înțeleg explicarea unui concept considerat ca un principiu din care se poate concepe posibilitatea altor cunoştințe sintetice *a priori*. În acest scop se cere:1) ca într-adevăr, astfel de cunoştințe să decurgă din conceptul dat; 2) ca aceste cunoştințe să nu fie posibile decât sub presupoziția unui mod de explicare dat al acestui concept.

Geometria este o ştiință care determină sintetic, şi totuşi *a priori,* proprietățile spațiului.Ce trebuie deci să fie reprezentarea de spațiu pentru ca o astfel de cunoaştere despre el să fie posibilă? El trebuie să fie originar intuiție; căci dintr-un simplu concept [B 41] nu se pot scoate

[4] Ediția I avea ca punctul 3 următorul text: "Pe această necesitate *a priori* se întemeiază certitudinea apodictică a tuturor principiilor geometrice şi posibilitatea construcțiilor lor a priori. Dacă, în adevăr, această reprezentare a spațiului ar fi un concept dobândit *a posteriori,* care ar fi scos din experiența externă comună, primele principii ale determinării matematice n-ar fi decât percepții. Ele ar avea deci toată contingența percepției şi nu ar fi, prin urmare, necesar ca între două puncte să fie numai o singură linie dreaptă, ci experiența ne-ar învăța că e totdeauna aşa. Ceea ce e derivat din experiență nu are decât generalitate comparativă, adică prin inducție. S-ar putea deci spune numai că, după observațiile de până acum, nu s-a găsit nici un spațiu care să aibă mai mult de trei dimensiuni".

[5] Acest paragraf purta în ediția I nr. 5, având următorul text: „Spațiul este reprezentat ca o mărime infinită dată. Un concept general de spațiu (care să fie comun atât unui picior cât şi unui cot) nu poate determina nimic cu privire la mărime. Dacă progresul intuiției nu ar fi fără limite, nici un concept de raporturi nu ar cuprinde în sine un principiu al infinității ei''.

* În ediția a II-a a *Criticii rațiunii pure,* Kant a adăugat întregul paragraf cuprins în pagina 76 (Nota redacției).

judecăți care să depăşească conceptul, ceea ce se întâmplă totuşi în geometrie (Introducere V). Dar această intuiție trebuie să se găsească în noi *a priori,* adică anterior oricărei percepții a unui obiect, prin urmare trebuie să fie intuiție pură, nu empirică. Căci judecățile geometrice sunt toate apodictice, adică implică conştiința necesității lor, de exemplu, spațiul nu are decât trei dimensiuni; dar astfel de judecăți nu pot fi judecăți empirice sau de experiență, nici nu pot fi deduse din ele (Introducere II).

Cum poate exista în simțire o intuiție externă care precede obiectele însele şi în care conceptul lor poate fi determinat *a priori?* Evident, numai fiindcă ea îşi are sediul în subiect, ca însuşire formală a lui de a fi afectat de obiecte şi de a dobândi prin aceasta *o reprezentare nemijlocită* despre ele, adică *intuiție,* prin urmare numai ca formă *a simțului* extern în genere.

Aşadar, numai explicația noastră poate face conceptibilă *posibilitatea geometriei* ca cunoaştere sintetică *a priori*. Orice mod de explicare care nu dă acest rezultat, deşi ar avea în aparență oarecare asemănare cu el, poate fi distins de el cel mai sigur prin acest semn.

[B 42, A 26] CONCLUZII TRASE DIN CONCEPTELE PRECEDENTE

a. Spațiul nu reprezintă o însuşire a vreunor lucruri în sine, nici pe acestea în raporturile lor reciproce, adică nici o determinare a lor care ar fi inerentă obiectelor însele şi care ar subzista, chiar dacă am face abstracție de toate condițiile subiective ale intuiției. Căci nu pot fi intuite nici determinări absolute, nici relative anterior existenței lucrurilor cărora le aparțin, prin urmare *a priori.*

b. Spațiul nu este nimic altceva decât forma tuturor fenomenelor simțurilor externe, adică condiția subiectivă a sensibilității, sub care, numai, ne este posibilă o intuiție externă. Cum receptivitatea subiectului de a fi afectat de obiecte precedă în mod necesar toate intuițiile acestor obiecte, se poate înțelege cum forma tuturor fenomenelor poate fi dată în simțire înaintea tuturor percepțiilor reale, deci *a priori*, şi cum ea, ca o intuiție pură în care trebuie determinate toate obiectele, poate cuprinde, anterior oricărei experiențe, principii ale raporturilor lor.

Nu putem deci vorbi de spațiu, de existențe întinse etc. decât din punctul de vedere al omului. Dacă nu ținem seama de condiția subiectivă fără care nu putem primi intuiție externă, anume aşa cum am putea fi afectați de obiecte, reprezentarea de spațiu [B 43] nu înseamnă nimic. [A 27] Acest predicat este atribuit lucrurilor numai întrucât ele ne apar nouă, adică sunt obiecte ale sensibilității. Forma constantă a acestei receptivități, pe care o numim sensibilitate, este o condiție necesară tuturor raporturilor în care sunt intuite obiecte ca fiind în afara noastră, şi dacă facem abstracție de aceste obiecte, ea este o intuiție pură care poartă numele de spațiu. Fiindcă nu putem face din condițiile particulare ale sensibilității condiții ale posibilității lucrurilor, ci numai ale fenomenelor lor, putem spune desigur că spațiul cuprinde toate lucrurile care ne apar exterior, dar nu toate lucrurile în sine, fie că sunt intuite sau nu, oricare ar fi subiectul. Ne este imposibil săjudecăm despre intuițiile pe care le pot avea alte ființe gânditoare şi să ştim dacă ele sunt legate de aceleaşi condiții care limitează intuiția noastră şi care sunt pentru noi universal valabile. Dacă adăugăm limitarea unei judecăți la conceptul subiectului, atunci judecata este necondiționat valabilă. Judecata: toate lucrurile sunt juxtapuse în spațiu este valabilă n u m a i* cu restricția ca aceste lucruri să fie luate ca obiecte ale intuiției noastre sensibile. Dacă adaug condiția la concept şi spun: toate lucrurile, ca fenomene externe, sunt juxtapuse în spațiu, această regulă e universal valabilă şi fără restricție. Explicațiile noastre [B 44] ne învață, prin urmare, [A 28] *realitatea* (adică valabilitatea obiectivă) a spațiului cu privire la tot ce putem întâlni exterior ca obiect, dar în acelaşi timp *idealitatea* spațiului cu privire la obiecte când ele sunt considerate în ele însele de rațiune, adică fără a ține seama de structura sensibilității noastre. Noi afirmăm deci *realitatea empirică* a spațiului (cu privire la orice experiență externă posibilă) şi în acelaşi timp *idealitatea*

* Acest cuvânt nu figurează în ediția a II-a a *Criticii rațiunii pure* (Nota redacției).

lui *transcendentală,* cu alte cuvinte, că el nu este nimic de îndată ce eliminăm condiția posibilității oricărei experiențe şi-l considerăm ca ceva care se află la baza lucrurilor în sine.

Dar nici nu există în afară de spațiu altă reprezentare subiectivă şi raportată la ceva *exterior,* care ar putea fi numită *a priori* obiectivă. Căci din nici una din ele nu se pot deriva judecăți sintetice *a priori*, ca intuiția în spațiu (§3). Prin urmare, la drept vorbind, lor nici nu li se poate atribui idealitate, deşi ele concordă cu reprezentarea spațiului prin aceea că aparțin numai structurii subiective a simțului specific, de exemplu a văzului, auzului, pipăitului, prin senzațiile culorilor, sunetelor şi căldurii, care însă, fiindcă sunt numai senzații şi nu intuiții, nu ne fac prin ele însele să cunoaştem vreun obiect, cel puțin *a priori*[6].

[B 45] Scopul acestei observații urmăreşte numai să împiedice ca nu cumva să ne treacă prin minte de a explica idealitatea, afirmată de noi, a spațiului cu exemple insuficiente, deoarece se consideră cu drept cuvânt, de exemplu culorile, gustul etc., nu ca însuşiri ale obiectelor, ci numai ca modificări ale subiectului nostru, care la diferiți oameni pot fi chiar diferite. În acest caz, ceea ce originar nu e decât fenomen, de exemplu un trandafir e valabil, în sens empiric, ca obiect în sine, care [A 30] totuşi fiecărui ochi cu privire la culoare îi poate apărea altfel. Dimpotrivă, conceptul transcendental al fenomenelor în spațiu este un avertisment critic că în genere nimic din ceea ce e intuit în spațiu nu este o formă a lucrurilor care le-ar fi cumva proprie în ele însele, ci că obiectele în sine ne sunt cu totul necunoscute şi că ceea ce numim obiecte externe nu sunt altceva decât simple reprezentări ale sensibilității noastre, a cărei formă este spațiul, dar al cărei adevărat corelat, adică lucrul în sine, nu este , cunoscut deloc prin aceasta, nici nu poate fi cunoscut. Dar, în experiență, el nici nu constituie vreodată o problemă.

Secțiunea a doua

DESPRE TIMP

[B 46] §4. EXPUNEREA METAFIZICĂ A CONCEPTULUI DE TIMP

1. Timpul nu este un concept empiric care să fi fost scos dintr-o experiență oarecare. Căci simultaneitatea sau succesiunea nu ar putea intra în percepție, dacă reprezentarea timpului nu ar

[6] În locul textului: „Căci din nici una - *a priori*“ ediția I are textul următor: "De aceea, această condiție subiectivă a tuturor fenomenelor externe nu poate fi comparată cu nici o alta. Gustul plăcut al unui vin nu aparține determinărilor obiective ale vinului, prin urmare ale unui obiect considerat chiar ca fenomen, ci structurii particulare a simțului în subiectul care-l gustă. Culorile nu sunt însuşiri ale corpurilor, la care ele se raportează, ci şi ele sunt numai modificări ale simțului văzului, care e afectat într-un anumit mod de lumină. Dimpotrivă, spațiul, ca condiție a obiectelor externe, aparține necesar fenomenului sau intuiției lor. Gustul şi culorile nu sunt nicidecum condiții [A 29] necesare numai sub care obiectele pot deveni pentru noi obiecte ale simțurilor. Ele sunt legate cu fenomenul numai ca efecte, adăugate contingent, ale organizației noastre particulare. De aceea, ele nici nu sunt reprezentări *a priori*, ci sunt întemeiate pe senzație, iar gustul agreabil se întemeiază chiar pe sentiment (al plăcerii şi neplăcerii) ca un efect al senzației. De asemenea, nimeni nu poate avea *a priori* nici reprezentarea unei culori, nici pe aceea a vreunui gust. Dar spațiul nu priveşte decât forma pură a intuiției, nu cuprinde deci în sine nici o senzație (nimic empiric), şi toate modurile şi determinările spațiului pot şi chiar trebuie să fie reprezentate *a priori,* dacă urmează să ia naştere concepte ale figurilor precum şi ale raporturilor lor. Numai datorită spațiului este posibil ca lucrurile să devină pentru noi obiecte externe".

servi *a priori* ca fundament. Numai prin presupunerea ei ne putem reprezenta că ceva este în unul şi acelaşi timp (simultan) sau în timpuri diferite (succesiv).

[A 31] 2. Timpul este o reprezentare necesară, care se află la baza tuturor intuiţiilor. Cu privire la fenomene în genere, timpul însuşi nu poate fi suprimat, deşi se poate face foarte bine abstracţie de fenomene în timp. Timpul este deci dat *a priori*. Numai în el este posibilă întreaga realitate a fenomenelor. Acestea pot dispărea în întregime, dar timpul însuşi (ca condiţie generală a posibilităţii lor) nu poate fi suprimat.

[B 47] 3. Pe această necesitate *a priori* se întemeiază şi posibilitatea principiilor apodictice despre raporturile timpului sau a axiomelor despre timp în genere. El are numai o dimensiune: timpuri diferite nu sunt simultane, ci succesive (aşa cum spaţii diferite nu sunt succesive, ci simultane). Aceste principii nu pot fi scoase din experienţă, căci aceasta nu ar da nici universalitate riguroasă, nici certitudine apodictică. Noi am putea spune numai: iată ce învaţă percepţia comună, dar nu: iată ce trebuie să fie. Aceste principii au valoare de reguli sub care în genere sunt posibile experienţele; ele ne învaţă anterior experienţei şi nu prin ea.

4. Timpul nu e un concept discursiv sau, cum mai e numit, un concept general, ci o formă pură a intuiţiei sensibile. Timpuri diferite nu sunt decât părţi [A 32] ale aceluiaşi timp. Dar reprezentarea care nu poate fi dată decât de un singur obiect este intuiţie. Şi nici judecata că timpuri diferite nu pot fi simultane nu poate fi dedusă dintr-un concept general. Această judecată este sintetică şi nu poate proveni numai din concepte. Ea este deci nemijlocit cuprinsă în intuiţia şi în reprezentarea de timp.

5. Infinitatea timpului nu înseamnă altceva decât că orice mărime determinată a timpului este posibilă numai prin [B 48] limitările unui timp unic care serveşte ca fundament. Prin urmare, reprezentarea originară de *timp* trebuie să fie dată ca ilimitată. Dar dacă părţile însele şi orice mărime a unui obiect pot fi reprezentate determinat numai prin limitare, atunci întreaga reprezentare trebuie să fie dată nu de concepte (căci acestea conţin numai reprezentări parţiale)*,ci la baza lor trebuie să fie intuiţie nemijlocită.

§5. EXPUNEREA TRANSCENDENTALĂ A CONCEPTULUI DE TIMP**

Mă pot referi în acest punct la nr. 3, unde am pus, pentru a fi scurt, sub titlul de expunere metafizică, ceea ce este propriu-zis transcendental. Aici mai adaug că conceptul de schimbare, şi cu el conceptul de mişcare (ca schimbare de loc), este posibil numai prin şi în reprezentarea de timp; dacă această reprezentare nu ar fi intuiţie (internă) *a priori,* nici un concept, oricare ar fi el, n-ar putea face conceptibil la unul şi acelaşi obiect posibilitatea unei schimbări, adică a unei legături de predicate opuse contradictoriu (de exemplu, existenţa unui lucru într-un loc şi inexistenţa aceluiaşi lucru în acelaşi loc). Numai în timp, adică *succesiv*, [B 49] pot fi întâlnite într-un lucru ambele determinări contradictoriu opuse. Astfel, conceptul nostru de timp explică posibilitatea atâtor cunoaşteri sintetice *a priori* câte expune teoria generală a mişcării, teorie care nu este puţin fecundă.

§6. CONCLUZII TRASE DIN ACESTE CONCEPTE

a. Timpul nu este ceva care ar exista în sine sau care ar fi inerent lucrurilor ca determinare obiectivă şi care deci ar subzista, dacă facem abstracţie de toate condiţiile subiective ale intuirii lor; căci, în primul caz, el ar fi ceva care ar fi totuşi real fără un obiect real. Iar în al doilea caz, [A 33] ca o determinare sau ordine inerentă lucrurilor însele, n-ar putea fi dat anterior lucrurilor ca

* În ediţia I a *Criticii raţiunii pure,* între paranteze figurau următoarele: „căci acestora le premerg reprezentările parţiale” (Nota redacţiei).

** Paragraful nu figura în ediţia I a *Criticii raţiunii pure* (Nota redacţiei).

condiție a lor, nici n-ar putea fi cunoscut şi intuit *a priori* prin judecăți sintetice. Lucrul din urmă, dimpotrivă, poate foarte bine să aibă loc, dacă timpul nu este decât condiția subiectivă sub care se pot produce toate intuițiile în noi. Căci atunci această formă a intuiției interne poate fi reprezentată anterior obiectelor, deci *a priori*.

b. Timpul nu este altceva decât forma simțului intern, adică a intuirii noastre înşine şi a stării noastre interne. Căci timpul nu poate fi o determinare a unor fenomene externe: el nu aparține nici unei [B 50] figuri, nici unei poziții etc.; dimpotrivă, el determină raportul reprezentărilor în starea noastră internă. Şi, tocmai fiindcă această intuiție internă nu dă nici o figură, noi căutăm să suplinim această lipsă prin analogii şi reprezentăm succesiunea de timp printr-o linie care se prelungeşte la infinit, ale cărei părți diverse constituie o serie care nu are decât o dimensiune, şi conchidem din însuşirile acestei linii toate însuşirile timpului, cu singura excepție că părțile primei linii sunt simultane, în timp ce ale celei de-a doua sunt totdeauna succesive. De aici rezultă clar că şi reprezentarea de timp însuşi este intuiție, fiindcă toate raporturile lui se pot exprima printr-o intuiție externă.

[A 34] c. Timpul este condiția formală *a priori* a tuturor fenomenelor în genere. Spațiul, ca formă pură a tuturor fenomenelor externe, este limitat, ca condiție *a priori,* numai la fenomene externe. Dimpotrivă, cum toate reprezentările, fie că au sau nu ca obiect lucruri externe, aparțin totuşi în ele însele stării interne ca determinări ale simțirii, iar această stare internă aparține condiției formale a intuiției interne, deci timpului: timpul este o condiție *a priori* a tuturor fenomenelor în genere, şi anume condiția nemijlocită a fenomenelor interne (a sufletelor noastre), şi prin aceasta şi condiția mijlocită a fenomenelor externe. [B 51] Dacă pot spune *a priori*: toate fenomenele externe sunt în spațiu şi sunt determinate *a priori* după raporturile spațiului, atunci pot spune într-un mod cu totul general, pornind de la principiul simțului intern: toate fenomenele în genere, adică toate obiectele simțurilor, sunt în timp şi stau necesar în raporturi de timp.

Dacă facem abstracție de modul *nostru* de a ne intui intern pe noi înşine şi de modul de a cuprinde, cu ajutorul acestei intuiri, şi toate intuițiile externe în facultatea noastră de reprezentare, dacă prin urmareluăm obiectele aşa cum ar putea fi în sine, atunci timpul nu e nimic. El nu are valoare obiectivă decât cu privire la fenomene, fiindcă acestea sunt lucruri pe care le privim *ca obiecte a1e simțurilor noastre*; dar el nu mai este [A 35] obiectiv, dacă facem abstracție de sensibilitatea intuiției noastre, prin urmare de acel mod de reprezentare care ne este propriu, şi dacă vorbim de lucruri *în genere*. Timpul nu este deci decât o condiție subiectivă a intuiției noastre (omeneşti), intuiție care este totdeauna sensibilă, adică întrucât suntem afectați de obiecte, şi în sine, în afara subiectului, el nu este nimic. Cu toate acestea, el este, cu privire la toate fenomenele, deci şi la toate lucrurile care ne pot fi date în experiență, în mod necesar obiectiv. Noi nu putem spune: toate lucrurile sunt în timp, fiindcă la conceptul de lucruri [B 52] în genere se face abstracție de orice mod al intuiției lor, iar intuiția este adevărata condiție sub care timpul aparține reprezentării obiectelor. Dacă se adaugă la concept condiția şi se spune: toate lucrurile ca fenomene (obiecte ale intuiției sensibile) sunt în timp, atunci principiul are adevărata lui exactitate obiectivă şi universalitatea lui *a priori.*

Afirmațiile noastre învață prin urmare *realitatea empirică* a timpului, adică valabilitatea lui obiectivă în raport cu toate obiectele care ar putea fi date cândva simțurilor noastre. Şi cum intuiția noastră este totdeauna sensibilă, în experiență nu ne poate fi dat nicicând un obiect care nu ar fi supus condiției timpului. Din contra, noi contestăm timpului orice pretenție la realitatea absolută, ca şi când el, fără a lua în considerare [A 36] forma intuiției noastre sensibile, ar aparține absolut lucrurilor ca condiție sau însuşire. Astfel de însuşiri care aparțin lucrurilor în sine nu ne pot fi date vreodată prin simțuri. În aceasta constă deci *idealitatea transcendentală* a timpului, după care, dacă se face abstracție de condițiile subiective ale intuiției sensibile, nu este nimic şi nu poate fi atribuit lucrurilor în sine (independent de raportul lor cu intuiția noastră) nici ca subzistente, nici ca inerente lor. Totuşi, această idealitate, tot atât [B 53] de puțin ca şi aceea a spațiului, nu are nimic comun cu proprietățile ascunse ale senzației, pentru că în acest caz noi presupunem despre fenomenul însuşi, căruia îi sunt inerente aceste predicate, că are realitate obiectivă, în timp ce această realitate dispare cu totul aici, afară de cazul când e vorba de o

realitate numai empirică, cu alte cuvinte care consideră obiectul însuşi numai ca fenomen. Despre aceasta vezi nota de mai sus a Secțiunii întâi.

§7. EXPLICAȚIE

Împotriva acestei teorii, care atribuie timpului realitate empirică, dar îi contestă pe cea absolută şi transcendentală, am auzit de la bărbați pătrunzători o obiecție atât de unanimă, încât deduc de aici că aceeaşi obiecție trebuie să-i treacă prin minte în mod natural oricărui cititor neobişnuit cu aceste considerații. Obiecția glăsuieşte astfel: schimbările există real (aceasta o dovedeşte succesiunea propriilor [A 37] noastre reprezentări, chiar dacă am nega toate fenomenele externe împreună cu schimbările lor). Dar schimbări nu sunt posibile decât în timp, prin urmare timpul este ceva real. Răspunsul nu prezintă nici o dificultate. Admit argumentul în întregime. Timpul este, fără îndoială, ceva real, anume forma reală a intuiției interne. El are deci realitate subiectivă cu privire la experiența internă, adică eu am real reprezentarea [B 54] despre timp şi despre determinările mele în el. El trebuie deci considerat real nu ca obiect, ci ca mod de reprezentare despre mine însumi ca obiect. Dar dacă eu însumi m-aş putea intui sau altă ființă m-ar putea intui pe mine iară această condiție a sensibilității, atunci aceleaşi determinări pe care ni le reprezentăm acum ca schimbări ar da o cunoştință în care reprezentarea de timp, deci şi de schimbare, ar lipsi cu totul. Realitatea lui empirică rămâne deci ca condiție a tuturor experiențelor noastre. Numai realitatea absolută nu i se poate atribui după cele expuse mai sus. El nu este decât forma intuiției noastre interne[*]. Dacă i se retrage condiția particulară a sensibilității noastre, atunci şi conceptul de timp dispare, căci el nu este inerent obiectelor [A 38] însele, ci numai subiectului care le intuieşte.

Dar cauza pentru care e ridicată atât de unanim această obiecție, şi anume chiar de către cei care totuşi nu pot aduce nimic evident clar împotriva doctrinei despre idealitatea spațiului, [B 55] este următoarea. Ei nu sperau să poată demonstra apodictic realitatea absolută a spațiului, fiindcă li se opune idealismul, după care realitatea obiectelor externe nu e susceptibilă de o demonstrație riguroasă, pe când cea a obiectului simțurilor noastre interne (a mea însumi şi a stării mele) este nemijlocit clară prin conştiință. Obiectele externe puteau fi o simplă aparență, pe când acesta din urmă este, după părerea lor, ceva incontestabil real. Dar ei nu-şi dădeau seama că aceste două feluri de obiecte, fără a ne fi îngăduit să contestăm realitatea lor ca reprezentări, aparțin totuşi numai fenomenului, care are totdeauna două laturi: una, când obiectul este considerat în sine (fără privire la modul de a-l intui, a cărui natură însă rămâne tocmai de aceea totdeauna problematică); alta, când se ține seama de forma intuiției acestui obiect, formă care nu trebuie căutată în obiectul în sine însuşi, ci în subiectul căruia obiectul îi apare, dar care aparține real şi necesar fenomenului acestui obiect.

Timpul şi spațiul sunt, prin urmare, două izvoare de cunoaştere din care pot fi scoase *a priori* diferite cunoştințe sintetice, [A 39] cum ne dă mai ales matematica pură un exemplu [B 56] strălucit cu privire la cunoştințele despre spațiu şi raporturile lui. Amândouă, împreună, sunt forme pure ale oricărei intuiții sensibile, şi prin aceasta fac posibile judecăți sintetice *a priori*. Dar aceste izvoare de cunoaştere *a priori* îşi determină tocmai prin aceasta (că sunt numai condiții ale sensibilității) limitele lor, anume că se referă numai la obiecte, întrucât sunt considerate ca fenomene, dar nu prezintă lucruri în sine. Numai fenomenele sunt domeniul valabilității lor, din care, dacă ieşim, nu mai are loc nici o folosire obiectivă a lor. Această realitate a spațiului şi timpului lasă fireşte intactă certitudinea cunoaşterii prin experiență; noi suntem tot atât de siguri de ea, fie că aceste forme sunt necesar inerente lucrurilor în sine sau numai intuiției noastre despre ele. Dimpotrivă, cei care afirmă realitatea absolută a spațiului şi timpului, fie că o admit ca subzistentă, fie numai ca inerentă, trebuie să vină în contradicție cu principiile experienței însăşi. Căci hotărându-se pentru atitudinea dintâi (care de obicei este cea a partidei cercetătorilor

[*] Eu pot spune, ce-i drept: reprezentările mele sunt succesive; dar aceasta înseamnă numai că noi suntem conştienți de ele ca fiind într-o succesiune de timp, adică după forma, simțului intern. De aceea, timpul nu este ceva în sine şi nici o determinare inerentă obiectiv lucrurilor.

matematicieni ai naturii), ei trebuie să admită două non-entităţi eterne şi infinite, subsistente (spaţiul şi timpul), care nu subsistă (fără ca să fie totuşi ceva real) doar pentru a cuprinde în ele însele tot realul. Dacă adoptă a doua partidă (aceea [A 40] a câtorva cercetători metafizicieni ai naturii), şi spaţiul şi timpul au pentru ei valoare de raporturi ale fenomenelor (juxtapuse sau succesive) [B 57] obţinute prin abstracţie din experienţă, deşi reprezentate confuz în această abstracţie; atunci ei trebuie să conteste doctrinelor matematice *a priori* valabilitatea lor cu privire la lucruri reale (de exemplu, în spaţiu) sau cel puţin certitudinea lor apodictică, fiindcă această certitudine nu se produce *a posteriori*, şi conceptele *a priori* de spaţiu şi timp nu sunt, după această părere, decât creaţii ale imaginaţiei, al căror izvor trebuie căutat de fapt în experienţă. Imaginaţia a făcut din raporturile abstrase din experienţă ceva care cuprinde, ce-i drept, generalul ei, dar care nu poate exista fără restricţiile impuse acelor creaţii de natură. Primii se aleg cu câştigul că deschid judecăţilor matematice domeniul fenomenelor. În schimb, ei se încurcă mult tocmai din cauza acestor condiţii, când intelectul vrea să iasă din acest domeniu. Cei din urmă câştigă, ce-i drept, cu privire la punctul ultim, anume că reprezentările de spaţiu şi timp nu li se pun în cale când vor să judece despre obiecte nu ca fenomene, ci numai în raport cu intelectul, dar ei nu pot nici să dea seama de posibilitatea cunoştinţelor matematice *a priori* (întrucât lor le lipseşte o intuiţie *a priori* adevărată şi obiectiv valabilă), nu pot nici să pună judecăţile dobândite prin experienţă în [A 41] concordanţa necesară cu acele afirmaţii. În teoria [B 58] noastră despre adevărata natură a acestor două forme originare ale sensibilităţii ambele dificultăţi sunt evitate.

Că, în sfârşit, Estetica transcendentală nu poate cuprinde mai mult decât aceste două elemente, anume spaţiul şi timpul, rezultă clar din faptul că toate celelalte concepte care aparţin sensibilităţii, chiar cel al mişcării, care reuneşte ambele elemente, presupun ceva empiric. Căci mişcarea presupune percepţia a ceva care se mişcă. În spaţiul considerat în sine nu este însă nimic mobil; mobilul trebuie să fie ceva care nu se găseşte *în spaţiu decât prin experienţă*, prin urmare un datum empiric. Tot astfel Estetica transcendentală nu poate număra conceptul schimbării printre datele ei *a priori,* căci timpul însuşi nu se schimbă, ci ceva care este în timp. Pentru aceasta este deci necesară perceperea unei existenţe oarecare şi a succesiunii determinărilor ei, prin urmare este necesară experienţa.

[B 59] § 8. OBSERVAŢII GENERALE ASUPRA ESTETICII TRANSCENDENTALE

I.[*] Mai întâi e necesar să explicăm, cât se poate de clar, care este părerea noastră cu privire la structura fundamentală [A 42] a cunoaşterii sensibile în genere, pentru a preveni orice interpretare greşită.

Am vrut deci să spunem că orice intuiţie a noastră nu este decât reprezentarea fenomenului; că lucrurile pe care le intuim nu sunt în ele însele aşa cum le intuim, nici raporturile lor nu sunt constituite în ele însele aşa cum ne apar nouă, şi că, dacă suprimăm subiectul nostru sau chiar numai natura subiectivă a simţurilor în genere dispar orice proprietăţi, orice raporturi ale obiectelor în spaţiu şi timp, ba chiar spaţiul şi timpul însele, deoarece ca fenomene nu pot exista în sine, ci numai în noi. Care ar putea fi natura obiectelor în sine, şi făcând abstracţie de toată această receptivitate a sensibilităţii noastre, ne rămâne cu totul necunoscută. Noi nu cunoaştem decât modul, propriu nouă, de a le percepe, care nu aparţine necesar oricărei fiinţe, deşi aparţine fiecărui om. Noi avem a face numai cu acest mod. Spaţiul şi timpul sunt formele lui pure, [B 60] iar senzaţia în genere este materia lui. Numai forma o putem cunoaşte *a priori*, adică anterior oricărei percepţii reale, şi de aceea ea se numeşte intuiţie pură; materia este însă, în cunoaşterea noastră, ceea ce face ca ea să se numească cunoaştere *a posteriori*, adică empirică. Formele sunt absolut şi necesar inerente sensibilităţii noastre, de orice fel ar putea fi senzaţiile noastre; acestea pot fi foarte diferite. Chiar dacă am putea ridica această intuiţie a noastră [A 43] la cel mai înalt grad de claritate, prin aceasta noi nu ne-am apropia mai mult de natura obiectelor în sine. Căci nu am cunoaşte în orice caz în întregime decât modul nostru de intuiţie, adică

[*] Cifra romană I nu figurează în ediţia I a *Criticii raţiunii pure* (Nota redacţiei).

sensibilitatea noastră, şi pe aceasta totdeauna numai în condiţiile de spaţiu şi de timp inerente originar subiectului; ceea ce ar putea fi obiectele în ele însele nu vom putea cunoaşte niciodată, nici chiar prin cea mai clară cunoaştere a fenomenului acestor obiecte, singura cunoaştere care ne este dată.

A afirma, prin urmare, că întreaga noastră sensibilitate nu ar fi decât reprezentarea confuză a lucrurilor, care conţine numai ceea ce le aparţine în sine, dar numai sub forma unei îngrămădiri de note şi reprezentări parţiale pe care nu le distingem unele de altele cu conştiinţă, este o falsificare a conceptului de sensibilitate şi de fenomen, care face toată teoria lor inutilă şi vidă. Diferenţa dintre o reprezentare obscură [B 61] şi una clară este pur logică şi nu se raportează la conţinut. Conceptul de drept, de care se serveşte bunul simţ, conţine, fără îndoială, tot ceea ce poate dezvolta din el cea mai subtilă speculaţie, numai că în folosirea vulgară şi practică nu suntem conştienţi de asemenea reprezentări variate conţinute în această idee. De aceea, nu se poate spune că conceptul vulgar este sensibil şi că nu desemnează decât un simplu fenomen, [A 44] căci dreptul nu poate fi obiect de percepţie, ci conceptul lui se află în intelect şi reprezintă un mod de a fi (cel moral) al acţiunilor pe care le posedă în ele însele. Dimpotrivă, reprezentarea unui corp în intuiţie nu cuprinde absolut nimic care să poată aparţine unui obiect în el însuşi, ci cuprinde numai fenomenul a ceva şi modul cum suntem afectaţi de acest ceva; şi această receptivitate a capacităţii noastre de cunoaştere se numeşte sensibilitate şi rămâne totuşi distinctă, ca cerul de pământ, de cunoaşterea obiectului în el însuşi, chiar dacă am putea scruta fenomenul până în afund.

Filosofia lui Leibniz şi Wolff a indicat prin urmare tuturor cercetărilor asupra naturii şi originii cunoştinţelor noastre un punct de vedere cu totul fals, considerând diferenţa dintre sensibilitate şi intelectual ca pur logică, pe când ea este vădit transcendentală, şi nu priveşte numai forma clarităţii [B 62] sau obscurităţii, ci originea şi conţinutul lor, astfel încât prin sensibilitate nu numai că noi cunoaştem confuz natura lucrurilor în sine, ci nu o cunoaştem deloc, şi că de îndată ce facem abstracţie de constituţia noastră subiectivă, obiectul reprezentat, cu însuşirile ce i le-a atribuit intuiţia sensibilă, nu se găseşte nicăieri, nici nu poate fi găsit, pentru că tocmai această constituţie subiectivă determină forma acestui obiect ca fenomen.

[A 45] Noi distingem, de altfel, în fenomene ceea ce este esenţial inerent intuiţiei lor şi este valabil pentru orice simţ omenesc în genere de ceea ce îi aparţine numai accidental, întrucât e valabil nu cu privire la raportul sensibilităţii în genere, ci numai cu privire la o situaţie sau organizaţie a unui simţ sau a altuia. Şi astfel, numim cunoştinţa dintâi o cunoştinţă care reprezintă obiectul în sine, iar pe cea din urmă o cunoştinţă care reprezintă numai fenomenul lui. Dar această distincţie nu este decât empirică. Dacă ne oprim aici (cum se întâmplă de obicei) şi nu considerăm, la rândul ei, acea intuiţie empirică (cum ar trebui să facem) ca simplu fenomen, aşa ca în ea să nu se găsească absolut nimic care ar privi vreun lucru oarecare în sine, atunci distincţia noastră transcendentală dispare şi noi credem că totuşi cunoaştem lucruri în sine, cu toate că pretutindeni (în lumea sensibilă), chiar prin cea mai adâncă cercetare a obiectelor ei, [B 63] nu avem a face decât cu fenomene. Astfel, vom numi curcubeul un simplu fenomen pe o ploaie cu soare, iar ploaia o vom numi lucru în sine, ceea ce este just, întrucât înţelegem conceptul de ploaie în sens fizic, ca ceva care în experienţa generală este determinat într-un fel şi nu în altul în intuiţie, oricare ar fi diversele poziţii faţă de simţuri. Dar dacă luăm acest ceva empiric în genere şi întrebăm, fără a ţine seama de acordul lui [A 46] cu orice simţ omenesc, dacă el reprezintă şi un lucru în sine (nu stropii de ploaie, căci aceştia sunt deja, ca fenomene, obiecte empirice), atunci întrebarea despre raportarea reprezentării la obiect este transcendentală, şi nu numai aceşti stropi sunt simple fenomene, ci chiar forma lor rotundă, ba chiar spaţiul în care cad, nu sunt nimic în ele însele, ci simple modificări sau fundamente ale intuiţiei noastre sensibile, iar obieetul transcendental ne rămâne necunoscut.

A doua observaţie importantă asupra Esteticii noastre transcendentale este ca ea să dobândească oarecare trecere nu numai ca ipoteză plauzibilă, ci să fie atât de certă şi de indubitabilă cum se poate pretinde unei teorii menită să servească drept organon. Pentru a face

această certitudine cu totul evidentă, să alegem un caz oarecare prin care să se poată arăta clar valabilitatea [B 64] ei şi să poată servi pentru o mai mare claritate a celor expuse în §3.

Presupuneți, prin urmare, că spațiul şi timpul sunt în sine obiective şi condiții ale posibilității lucrurilor în ele însele; atunci se vădeşte că din amândouă decurg *a priori* judecăți apodictice şi sintetice în mare număr, îndeosebi din conceptul de spațiu, pe care, din această cauză, îl cercetăm aici de preferință ca exemplu. Cum judecățile geometrice pot fi cunoscute sintetic *a priori* şi cu certitudine apodictică, [A 47] eu întreb: de unde luați astfel de judecăți şi pe ce se întemeiază intelectul nostru pentru a ajunge la astfel de adevăruri absolut necesare şi universal valabile? Nu există altă cale decât prin concepte sau prin intuiții, care amândouă sunt date sau *a priori*, sau *a posteriori*. Cele din urmă, anume conceptele empirice, precum şi intuiția empirică pe care se întemeiază, nu pot procura altă judecată sintetică decât una care este şi ea pur empirică, adică o judecată de experiență, prin urmare nu poate conține niciodată necesitate şi universalitate absolută, care sunt totuşi caracteristica tuturor judecăților geometriei. În ce priveşte însă întâiul şi unicul mijloc, anume de a ajunge la astfel de cunoaşteri prin simple concepte sau prin intuiții *a priori*, e clar că din simple concepte nu se poate dobândi nici o cunostință sintetică, ci numai cunoştințe analitice. [B 65] Luați judecata: două linii drepte nu pot închide nici un spațiu, prin urmare nu e posibilă nici o figură, şi încercați s-o derivați din conceptul de linii drepte şi numărul doi; sau luați şi judecata: cu trei linii drepte este posibilă o figură, şi încercați tot astfel s-o derivați numai din aceste concepte. Toată străduința voastră va fi zadarnică şi vă veți vedea constrânşi să vă refugiați la intuiție, cum şi face geometria totdeauna. Vă dați deci un obiect în intuiție; [A 48] dar de ce specie este această intuiție? Este ea o intuiție pură *a priori* sau o intuiție empirică? Dacă ar fi empirică, atunci niciodată nu ar putea rezulta din aceasta o judecată universal valabilă, şi cu atât mai puțin una apodictică, căci experiența nu poate da niciodată aşa ceva. Va trebui deci să vă dați obiectul vostru *a priori* în intuiție şi să întemeiați pe acest obiect judecata voastră sintetică. Dacă nu s-ar găsi în voi o facultate de a intui *a priori*, dacă această condiție subiectivă nu ar fi, în ce priveşte forma, totodată condiția universală *a priori* sub care, numai, e posibil obiectul acestei intuiții externe însăşi, dacă obiectul (triunghiul) ar fi ceva în sine, independent de raportul lui cu subiectul vostru, cum ați putea oare spune că ceea ce este necesar în condițiile voastre subiective pentru a construi un triunghi trebuie să aparțină necesar şi triunghiului în sine? La conceptele voastre (de trei linii) n-ați putea adăuga nimic nou (figura), care trebuie [B 66] să se găsească necesar în obiect, pentru că acesta e dat anterior cunoaşterii voastre şi nu prin ea. Dacă deci spațiul (la fel ca şi timpul) n-ar fi o simplă formă a intuiției voastre, care conține condiții *a priori* numai sub care obiectele pot fi pentru voi lucruri externe, care, fără aceste condiții subiective, nu sunt nimic în sine, voi n-ați putea spune sintetic *a priori* absolut nimic asupra obiectelor externe. Este deci indubitabil cert, şi nu numai posibil sau chiar probabil, [A 49] că spațiul şi timpul, ca condiții necesare ale întregii experiențe (externe şi interne), nu sunt decât condiții subiective ale întregii noastre intuiții, în raport cu care deci toate obiectele sunt simple fenomene şi nu lucruri date în sine în acest mod, căci despre fenomene se pot spune multe *a priori* în ce priveşte forma lor, dar niciodată absolut nimic despre lucrul în sine care să poată servi ca fundament acestor fenomene.

II.* Pentru confirmarea acestei teorii despre idealitatea atât a simțului extern precum şi a celui intern, prin urmare a tuturor obiectelor simțurilor, ca simple fenomene, poate servi mai ales observarea că tot ce aparține intuiției în cunoaşterea noastră (deci exceptând sentimentele de plăcere şi de neplăcere şi voința, care nu sunt cunoaşteri) nu conține decât simple raporturi ale locurilor în intuiție (întindere), ale schimbării [B 67] locurilor (mişcare) şi legi potrivit cărora este determinată această schimbare (forțe motrice). Ceea ce e însă prezent în loc, sau ceea ce, afară de schimbarea locurilpr, acționează în lucrurile însele nu e dat prin aceasta. Dar prin simple raporturi nu se cunoaşte totuşi un lucru în sine; se va judeca, prin urmare, că deoarece prin simțul extern nu ne sunt date decât simple reprezentări de raporturi, el nu poate conține altceva în [B 68] reprezentarea lui decât raportul unui obiect cu subiectul şi nu internul *(das Innere),* care aparține

* Paragrafele numerotate cu cifrele romane II, III, IV precum şi "Concluzia esteticii transcendentale" nu figurează în ediția I *a Criticii rațiunii* pure (Nota redacției).

obiectului în sine. Exact la fel stau lucrurile cu intuiția internă. Nu numai că în ea reprezentările *simțurilor externe* reprezintă adevărata materie cu care ne ocupăm simțirea, ci timpul în care punem aceste reprezentări, care în experiență preced însăşi conştiința despre ele, şi ca o condiție formală, stă la baza modului cum le dispunem în simțire, cuprinde deja raporturi de succesiune şi simultaneitate şi raportul a ceea ce e simultan cu ceea ce e succesiv (al permanentului). Dar ceea ce, ca reprezentare, poate precede orice acțiune de a gândi ceva este intuiția şi, dacă ea nu cuprinde decât raporturi, e forma intuiției, şi această intuiție, fiindcă nu reprezintă decât în măsura în care ceva e pus în simțire, nu poate fi altceva decât modul cum simțirea este afectată de activitatea proprie, anume de această punere a reprezentării ei, prin urmare de ea însăşi, adică nu poate fi decât un simț intern considerat în forma lui. Tot ce este reprezentat de un simț este totdeauna, ca atare, fenomen; şi prin urmare sau n-ar trebui admis deloc un simț intern, sau subiectul, care este obiectul acestui simț intern, ar putea fi reprezentat de el numai ca fenomen, şi nu cum ar judeca despre sine însuşi, dacă intuiția lui ar fi simplă spontaneitate, adică ar fi intelectuală. Toată dificultatea constă aici în a şti cum poate un subiect să se intuiască interior pe sine însuşi; dar această dificultate e comună oricărei teorii. Conştiința de sine (apercepția) este reprezentarea simplă a eului, şi dacă tot diversul în subiect ar fi dat *spontan* numai prin ea, atunci intuitia internă ar fi intelectuală. În om, această conştiință reclamă o percepție internă a diversului care este dat în subiect mai dinainte, şi modul cum acesta este dat în simțire fără spontaneitate trebuie să se numească, în virtutea acestei deosebiri, sensibilitate. Dacă facultatea de a fi conştient de sine urmează să sesizeze (să aprehendeze) ceea ce se află în simțire, trebuie ca aceasta să fie afectată, şi numai în acest mod poate produce o intuire de sine; dar această formă, existând prealabil în simțire, determină în reprezentarea timpului [B 69] modul cum diversul se află reunit în simțire; căci ea se intuieşte pe sine nu cum s-ar reprezenta pe sine nemijlocit ca spontană, ci după modul cum este afectată din interior, prin urmare aşa cum îşi apare ei însăşi, nu aşa cum este.

III. Dacă spun: în spațiu şi în timp intuiția, atât a obiectelor externe, precum şi intuiția de sine a simțirii, reprezintă fiecare obiectul său aşa cum afectează simțurile noastre, adică aşa cum apare, prin aceasta nu vreau să spun că aceste obiecte ar fi o simplă *aparență*. Căci în fenomen obiectele, ba chiar proprietățile pe care le atribuim, sunt considerate totdeauna ca ceva dat real; numai că, întrucât această proprietate nu depinde decât de modul de intuire a subiectului în relația lui cu obiectul dat, acest obiect e distinct *ca fenomen* de ceea ce este ca obiect în sine. Astfel, eu nu spun că par numai a fi în afara mea corpurile sau că sufletul meu pare numai a fi dat în conştiința pe care o am despre mine, când afirm că şi calitatea spațiului şi a timpului, pe care le pun ca o condiție a existenței lor şi potrivit căreia mi le reprezint, se găseşte în modul meu de intuire şi nu în aceste obiecte în sine. Ar fi propria mea vină dacă aş face o simplă aparență din ceea ce ar trebui să consider ca fenomen[*]. Dar aceasta [B 70] nu se întâmplă cu principiul nostru despre idealitatea tuturor intuițiilor sensibile; dimpotrivă, dacă li se atribuie acestor forme de reprezentare *realitate obiectivă*, nu se mai poate evita ca totul să fie transformat în simplă aparență. Căci dacă se consideră spațiul şi timpul ca însuşiri care, pentru a fi posibile, ar trebui să se găsească în lucrurile în sine şi dacă se reflectează asupra absurdităților în care cădem în acest caz, admițând două lucruri infinite, care nu sunt substanțe, nici ceva inerent real substanțelor, dar care totuşi trebuie să fie ceva existent, [B 71] ba chiar condiția necesară a existenței tuturor lucrurilor, şi care ar subzista chiar când toate lucrurile existente ar fi suprimate, atunci desigur nu-i mai putem lua bunului Berkeley în nume de rău că a redus corpurile la simplă aparență; ba chiar propria noastră existență, care în acest fel ar fi făcută dependentă de realitatea subzistentă în

[*] Predicatele fenomenului pot fi atribuite obiectului însuşi, în relația lui cu simțul nostru, de exemplu [B 70] trandafirului, culoarea roşie sau mirosul; dar aparența nu poate fi atribuită niciodată obiectului ca predicat, tocmai din cauză că ea atribuie obiectului *în sine* ceea ce nu-i revine acestuia decât în relația lui cu simțurile sau, în genere, cu subiectul; de exemplu cele două torțe ce se atribuiau inițial lui Saturn. Ceea ce nu se găseşte în obiectul în sine, dar se găseşte totdeauna în relația lui cu subiectul şi e inseparabil de reprezentarea pe care subiectul o are despre el, este fenomen; astfel, predicatele de spațiu şi timp sunt atribuite cu drept obiectelor simțurilor ca atare, şi aici nu este aparență. Dimpotrivă, dacă îi atribui trandafirului în sine culoarea roşie, lui Saturn torțele sau tuturor obiectelor externe întinderea în sine, fără a considera o relație determinată a acestor obiecte cu subiectul şi fără a limita judecata mea la aceasta, atunci, numai, se naşte aparența.

sine a unei nonexistențe, cum e timpul, ar fi transformată cu acesta în simplă aparență; o absurditate de care până acum nu s-a făcut încă nimeni vinovat.

IV. Teologia naturală, unde gândim un obiect care nu numai că nu poate fi pentru noi un obiect al intuiției, dar care nici lui însuşi nu-şi poate fi obiect al intuiției sensibile, se caută cu mare grijă să se elimine din toată intuiția lui (căci intuiție trebuie să fie toată cunoaşterea lui, şi nu *gândire,* aceasta prezentând totdeauna limite) condițiile de timp şi spațiu. Dar cu ce drept se poate proceda astfel, când ambele au fost făcute în prealabil forme ale lucrurilor în sine, şi anume astfel de forme care, ca condiții *a priori* ale existenței lucrurilor, ar subzista chiar dacă ar fi fost suprimate lucrurile însele; deoarece, ca condiții ale întregii existențe în genere, ele ar trebui să fie şi condițiile existenței lui Dumnezeu. Dacă nu vrem să facem din spațiu şi timp forme obiective ale tuturor lucrurilor, [B 72] nu ne rămâne altceva decât să le facem forme subiective ale modului nostru de intuire, atât extern cât şi intern. Acest mod se numeşte sensibil, pentru că *nu e originar,* adică un astfel de mod prin care este dată intuiției existența obiectului (şi care, cât putem judeca, nu poate aparține decât ființei prime), ci pentru că este dependent de existența obiectului şi, prin urmare, este posibil numai prin aceea că este afectată de obiect capacitatea de reprezentare a subiectului.

Nu este nici necesar să limităm modul de intuiție în spațiu şi timp la sensibilitatea omului; se poate ca orice ființă gânditoare şi finită să concorde în aceasta în mod necesar cu omul (deşi nu putem afirma hotărât acest lucru); totuşi, în ciuda acestei universalități, ea nu încetează a fi sensibilitate tocmai pentru că este derivată *(intuitus derivativus) şi* nu originară *(intuitus originarius)*, prin urmare, nu este intuiție intelectuală ca aceea care, din motivele tocmai menționate, pare a aparține numai ființei prime, dar niciodată unei ființe dependente atât cu privire la existența cât şi cu privire la intuiția ei (care îşi determină existența în relație cu obiecte date). Totuşi, această observație din urmă trebuie considerată în teoria noastră estetică numai ca exemplificare şi nu ca argument.

[B 73] CONCLUZIA ESTETICII TRANSCENDENTALE

Avem acum una din datele necesare pentru soluționarea problemei generale a filosofiei transcendentale: cum *sunt posibile judecățile sintetice a priori?*, anume prin intuiții pure *a priori*, spațiul şi timpul. În aceste intuiții, când în judecata *a priori* vrem să ieşim din conceptul dat, găsim ceea ce nu poate fi descoperit *a priori în* concept, ci desigur în intuiția care-i corespunde şi poate fi legat sintetic cu acest concept. Dar aceste judecăți nu se întind, din această cauză, niciodată mai departe de obiectele simțurilor şi nu pot fi valabile decât pentru obiecte ale experienței posibile.

Partea a doua

[B 74, A 50] LOGICA TRANSCENDENTALĂ

Introducere

IDEEA UNEI LOGICI TRANSCENDENTALE

I

DESPRE LOGICĂ ÎN GENERE

Cunoaşterea noastră provine din două izvoare fundamentale ale simţirii: primul este capacitatea de a primi reprezentări (receptivitatea impresiilor), al doilea este capacitatea de a cunoaşte un obiect cu ajutorul acestor reprezentări (spontaneitatea conceptelor); prin cel dintâi ne este *dat* un obiect, prin cel de-al doilea el este *gândit* în relaţie cu acea reprezentare (ca simplă determinare a simţirii). Intuiţia şi conceptele constituie deci elementele întregii noastre cunoaşteri, astfel că nici conceptele fără o intuiţie care să le corespundă într-un mod oarecare, nici intuiţia fără concepte nu pot da o cunoaştere. Ambele sunt sau pure, sau empirice. *Empirice*, când în ele e cuprinsă senzaţia (care presupune prezenţa reală a obiectului), iar pure, când în reprezentare nu este amestecată nici o senzaţie. Senzaţia poate fi numită materia cunoaşterii sensibile. Prin urmare, intuiţia pură [B 75] conţine numai forma sub care ceva este intuit, [A 51] iar conceptul pur, numai forma gândirii unui obiect în genere. Numai intuiţiile sau conceptele pure sunt posibile *a priori*, cele empirice nu sunt posibile decât *a posteriori.*

Dacă numim *sensibilitate receptivitatea* simţirii noastre de a primi reprezentări, întrucât este afectată într-un mod oarecare, aunci, dimpotrivă, trebuie să numim *intelect* capacitatea de a produce noi înşine reprezentări sau *spontaneitatea* cunoaşterii. Natura noastră este de aşa fel, încât *intuiţia* nu poate fi niciodată altfel decât *sensibilă*, adică ea nu conţine decât modul cum suntem afectaţi de obiecte. Din contră, capacitatea de *a gândi* obiectul intuiţiei sensibile este *intelectul.* Nici una din aceste două proprietăţi nu este de preferat celeilalte. Fără sensibilitate nu ne-ar fi dat nici un obiect şi fără intelect n-ar fi nici unul gândit. Idei *(Gedanken)* fără conţinut sunt goale, intuiţii fără concepte sunt oarbe. De aceea este deopotrivă necesar să ne facem conceptele sensibile (adică să le adăugăm obiectul în intuiţie), precum şi de a ne face intuiţiile inteligibile (adică să le supunem conceptelor). Aceste două facultăţi sau capacităţi nu-şi pot schimba funcţiunile lor. Intelectul nu poate nimic intui, iar simţurile nu pot nimic gândi. Numai din faptul că ele se unesc poate izvorî [B 76] cunoaştere. Dar din această cauză nu e îngăduit totuşi a amesteca contribuţia lor, ci avem puternice motive [A 52] să le separăm şi să le distingem cu grijă una de alta. De aceea distingem ştiinţa regulilor sensibilităţii în genere, adică estetica, de ştiinţa regulilor intelectului în genere, adică logica.

Logica, la rândul ei, poate fi considerată, dintr-un îndoit punct de vedere, sau ca logică a folosirii generale a intelectului, sau ca logică a folosirii lui particulare. Cea dintâi cuprinde regulile absolut necesare ale gândirii, fără care nici o folosire a intelectului nu are loc, şi se raportează deci la acesta, făcând abstracţie de diversitatea obiectelor spre care poate fi el îndreptat. Logica folosirii particulare a intelectului cuprinde regulile pentru a gândi exact o anumită specie de obiecte. Pe cea dintâi o putem numi logică elementară, iar pe cea din urmă organon al cutărei sau cutărei ştiinţe. Cea din urmă se predă în şcoli cel mai mult ca propedeutică a ştiinţelor, deşi, după dezvoltarea raţiunii omeneşti, ea este ultima etapă la care se ajunge, când ştiinţa e de mult terminată şi nu are nevoie decât de un ultim efort pentru corectarea şi perfectarea ei. Căci trebuie să cunoaştem obiectele într-un grad destul de mare, dacă vrem [B 77] să indicăm regulile după care poate fi constituită o ştiinţă despre ele.

Logica generală este sau logică pură, sau logică aplicată. În cea dintâi facem abstracţie [A 53] de toate condiţiile empirice sub care se exercită intelectul nostru, de exemplu de influenţa simţurilor, de jocul imaginaţiei, de legile memoriei, de puterea obişnuinţei, de înclinaţie etc., prin urmare şi de izvoarele prejudecăţilor, ba chiar în genere de toate cauzele din care provine sau pot fi presupuse că izvorăsc anumite cunoştinţe, fiindcă aceste cauze privesc numai intelectul în anumite împrejurări ale aplicării lui şi pentru cunoaşterea cărora este necesară experienţa. O *Logică generală*, dar *pură*, se ocupă deci numai cu principii *a priori* şi este un *canon al intelectului* şi al raţiunii, dar numai cu privire la ceea ce-i formal în folosirea lor, oricare ar fi conţinutul (empiric sau transcendental). O *Logică generală* se numeşte, apoi, aplicată atunci când se ocupă cu regulile folosirii intelectului în condiţiile empirice subiective pe care ni le predă psihologia. Ea are deci principii empirice, deşi este în adevăr generală într-atât, întrucât se raportează la folosirea intelectului, fără a lua în considerare distincţiile dintre obiecte. Din această

cauză ea nu este nici un canon al intelectului în genere, nici un organon al unor ştiinţe particulare, [B 78] ci numai un *catharcticon al* intelectului comun.

Prin urmare, în logica generală partea care urmează să formeze doctrina pură a raţiunii trebuie separată cu totul de cea care constituie logica aplicată (deşi [A 45] încă tot generală). Numai cea dintâi este propriu-zis ştiinţă, deşi scurtă şi aridă, şi aşa cum o cere expunerea metodică a unei teorii elementare a intelectului. În aceasta deci logicienii trebuie să aibă totdeauna în vedere două reguli:

1. Ca logică generală, ea face abstracţie de orice conţinut al cunoaşterii intelectului şi al diversităţii obiectelor ei şi nu are a face decât cu simpla formă a gândirii.

2. Ca logică pură, ea nu are principii empirice, prin urmare nu scoate nimic (cum s-a crezut uneori) din psihologie, deci nu are nici o influenţă asupra canonului intelectului. Ea este o doctrină demonstrată, şi în ea totul trebuie să fie complet cert *a priori.*

Ceea ce numesc logică aplicată (contrar sensului comun al acestui cuvânt, după care ea ar urma să cuprindă anumite exerciţii pentru care logica pură dă regula) este o reprezentare a intelectului şi a regulilor folosirii lui necesare *in concreto*, adică el este supus condiţiilor contingente ale subiectului, [B 79] care pot împiedica sau promova această folosire şi care toate nu sunt date decât empiric. Ea tratează despre atenţie, despre piedicile şi efectele ei, despre originea erorii, despre starea îndoielii, a scrupulului, a convingerii etc., şi în raport cu ea, logica generală şi pură este ceea ce este morala pură, care conţine [A 55] numai legile morale necesare ale unei voinţe libere în genere, faţă de teoria propriu-zisă a virtuţilor, care consideră aceste legi în luptă cu obstacolele sentimentelor, înclinaţiilor şi pasiunilor, cărora oamenii le sunt supuşi mai mult sau mai puţin şi care nu poate constitui niciodată o ştiinţă adevărată şi demonstrată, fiindcă ea are nevoie, ca şi logica aplicată, de principii empirice şi psihologice.

II

DESPRE LOGICA TRANSCENDENTALĂ

Logica generală face abstracţie, aşa cum am arătat, de orice conţinut a1 cunoştinţei, adică de orice relaţie a ei cu un obiect, şi nu consideră decât forma logică în raportul cunoştinţelor între ele, adică forma gândirii în genere. Dar fiindcă există atât intuiţii pure cât şi empirice (cum demonstrează Estetica transcendentală), atunci ar putea exista desigur şi o diferenţă între [B 80] gândirea pură şi empirică a obiectelor. În acest caz, ar exista o logică în care nu s-ar face abstracţie de orice conţinut al cunoştinţei; căci aceea care ar cuprinde numai regulile gândirii pure ale unui obiect ar exclude toate acele cunoştinţe al căror conţinut ar fi empiric. Ea s-ar ocupa şi cu originea cunoştinţelor noastre despre obiecte, [A 56] întrucât această origine nu poate fi atribuită obiectelor; dimpotrivă, logica generală nu are nimic a face cu această origine a cunoştinţei, ci consideră reprezentările, fie că sunt originar *a priori* în noi înşine sau că sunt date numai empiric, după legile conform cărora intelectul le foloseşte, când gândeşte, în raportul lor unele faţă de altele; el nu tratează deci decât despre forma intelectului care poate fi procurată reprezentărilor, indiferent, de altfel, de unde ar putea proveni ele.

Şi aici fac o observaţie, care îşi extinde influenţa asupra tuturor consideraţiilor ce vor urma şi pe care nu trebuie s-o pierdem din vedere, anume că nu trebuie numită transcendentală (adică posibilitatea cunoaşterii sau folosirea ei *a priori*) orice cunoştinţă *a priori*, ci numai aceea prin care noi cunoaştem că şi cum anumite reprezentări (intuiţii sau concepte) sunt aplicate sau sunt posibile exclusiv *a priori*. De aceea, nici spaţiul, [B 81] nici vreo determinare geometrică *a priori* a lui nu este o reprezentare transcendentală, ci poate fi numită transcendentală numai cunoaşterea că aceste reprezentări nu sunt câtuşi de puţin de origine empirică, precum şi posibilitatea pe care o au ele totuşi de a se putea raporta *a priori* la obiecte ale experienţei. Tot astfel, ar fi transcendentală şi folosirea spaţiului la obiecte în genere; dar dacă este restrânsă numai la obiecte ale simţurilor, ea se numeşte empirică. [A 57] Deosebirea dintre transcendental

şi empiric nu aparţine deci decât criticii cunoştinţelor şi nu priveşte raportul acestora cu obiectul lor.

În perspectiva că ar putea să existe eventual concepte capabile să se raporteze *a priori* la obiecte nu ca intuiţii pure sau sensibile, ci numai ca acţiuni ale gândirii pure, care sunt prin urmare concepte, dar nici de origine empirică, nici de origine estetică, ne formăm de mai înainte Ideea despre o ştiinţă a intelectului pur şi a cunoaşterii raţiunii, prin care noi gândim obiecte pe de-a întregul *a priori*. O astfel de ştiinţă care ar determina originea, sfera şi valabilitatea obiectivă a unor astfel de cunoaşteri ar trebui să se numească *logică transcendentală*, fiindcă are a face numai cu legile intelectului şi raţiunii, dar numai întrucât se raportează [B 82] la obiecte *a priori*, şi nu, ca logica generală, la cunoştinţele raţiunii atât empirice cât şi pure, fără deosebire.

III

DESPRE ÎMPĂRAŢIREA LOGICII GENERALE ÎN ANALITICĂ SI DIALECTICĂ

Vechea şi celebra întrebare prin care se pretindea a-i încolţi pe logicieni, încercându-se a-i obliga, sau de a se lăsa constrânşi să rămână într-o jalnică dialelă, sau de a trebui să-şi mărturisească ignoranţa, [A 58] prin urmare vanitatea întregii lor arte, este aceasta: *Ce este adevărul?* Definiţia nominală a adevărului, anume că el este acordul cunoştinţei cu obiectul ei, este aici admisă şi presupusă; se cere însă a se şti care este criteriul universal si cert al adevărului oricărei cunoştinţe.

E şi o mare şi necesară dovadă de înţelepciune sau de perspicacitate de a şti ce trebuie să întrebăm în mod raţional. Căci dacă întrebarea în sine e absurdă şi cere răspunsuri inutile, atunci ea are, pe lângă umilirea celui ce o pune, uneori şi dezavantajul de a-1 seduce pe ascultătorul ei imprudent la răspunsuri absurde, şi de a da astfel spectacolul ridicol că unul [B 83] (cum spuneau cei vechi) mulge ţapul, iar altul îi ţine un ciur.

Dacă adevărul constă în acordul unei cunoştinţe cu obiectul ei, atunci, prin aceasta, acest obiect trebuie distins de altele; căci o cunoştinţă e falsă dacă nu concordă cu obiectul la care e raportată, deşi ea conţine ceva care ar putea fi valabil despre alte obiecte. Un criteriu universal al adevărului ar fi acela care ar fi valabil pentru toate cunoştinţele, fără deosebire de obiectele lor. Dar e clar că - deoarece se face abstracţie în el de orice conţinut al cunoştinţei (al relaţiei cu obiectul ei) şi [A 59] adevărul priveşte tocmai acest conţinut - e cu totul imposibil şi absurd să se ceară un indiciu distinctiv al adevărului acestui conţinut al cunoştinţei şi că, prin urmare, e imposibil să se dea un criteriu suficient şi totodată universal al adevărului. Dat fiind că mai sus am numit conţinutul unei cunoştinţe materia ei, va trebui să spunem: nu se poate cere un criteriu universal despre adevărul cunoştinţei în ce priveşte materia ei, fiindcă este contradictoriu în sine.

Dar în ce priveşte cunoştinţa considerată numai după formă (cu înlăturarea oricărui conţinut), este tot atât de clar că o logică, întrucât tratează regulile universale şi [B 84] necesare ale intelectului, trebuie să expună în aceste reguli criteriile adevărului. Căci ceea ce le contrazice este fals, fiindcă intelectul ar contrazice regulile universale ale gândirii lui, prin urmare se contrazice pe sine însuşi. Aceste criterii privesc însă numai forma adevărului, adică a gândirii în genere, şi dacă sunt, ca atare, foarte juste, ele nu sunt suficiente. Căci o cunoştinţă poate să fie total conformă cu forma logică, adică să nu se contrazică pe sine însăşi, şi totuşi să fie în contradicţie cu obiectul. Astfel, criteriul pur logic al adevărului, adică acordul unei cunoştinţe cu legile universale şi formale ale intelectului şi raţiunii, este, ce-i drept, *conditio sine qua non*, prin urmare condiţia negativă a oricărui [A 60] adevăr; dar logica nu poate merge mai departe: prin nici o piatră de încercare logica nu poate descoperi eroarea care nu atinge forma, ci conţinutul.

Logica generală descompune deci întreaga activitate formală a intelectului şi raţiunii în elementele ei şi le prezintă ca principii ale întregii aprecieri logice a cunoştinţei noastre. Această parte a logicii poate fi deci numită Analitică şi ea este tocmai prin aceasta piatra de încercare, cel

puțin negativă, a adevărului, întrucât trebuie să examinăm şi să apreciem mai întâi toate cunoştințele în ce priveşte forma lor, după aceste reguli, înainte de a le cerceta în ce priveşte conținutul lor, pentru a stabili dacă, [B 85] în raport cu obiectul, cuprind adevăr pozitiv. Dar fiindcă simpla formă a cunoştinței, oricât ar concorda cu legile logice, este încă departe de a constitui adevărul material (obiectiv) al cunoştinței, nimeni nu poate cuteza să judece numai cu ajutorul logicii despre obiecte şi să afirme ceva, fără a fi întreprins în prealabil un studiu temeinic, în afara logicii, pentru a încerca apoi numai utilizarea şi legarea lor într-un întreg sistematic după legi logice, mai mult încă, pentru a le verifica pur şi simplu după ele. Totuşi, e ceva atât de seducător în posesiunea unei arte atât de înşelătoare de a da tuturor cunoştințelor noastre forma intelectului, deşi cu privire la conținutul lor poate fi încă foarte gol şi [A 61] sărac, încât acea logică generală, care e numai un *canon* de judecare, a fost folosită oarecum ca un *organon* pentru a produce real cel puțin iluzia unor afirmații obiective, şi, prin urmare, prin aceasta s-a abuzat în realitate de ea. Logica generală, ca pretins organon, se numeşte *Dialectică.*

Oricât de diversă este semnificația denumirii unei ştiințe sau arte de care s-au servit cei vechi, totuşi se poate conchide cu certitudine din folosirea ei reală că, pentru ei, ea n-a fost altceva [B 86] decât *logica aparenței*: arta sofistică de a da ignoranței proprii, ba chiar şi iluziilor premeditate, aspectul adevărului, imitându-se metoda temeiniciei pe care o prescrie logica în genere şi folosindu-se de topica ei pentru justificarea oricărei aserțiuni goale. Se poate remarca, ca avertizare sigură şi utilă, că logica generală, *considerată ca organon*, este totdeauna o logică a aparenței, adică e dialectică. Deoarece ea nu ne învață absolut nimic asupra conținutului cunoştinței, ci ne arată numai condițiile formale ale acordului cu intelectul, condiții care, de altfel, cu privire la obiecte, sunt total indiferente, cererea de a ne folosi de ea ca de un instrument (organon) pentru a extinde şi înmulți cunoştințele noastre, cel puțin după pretenții, nu poate duce la nimic decât la flecăreala de a afirma orice cu [A 62] oarecare aparență, sau şi de a contesta după bunul plac.

O astfel de învățătură nu este în nici un fel conformă cu demnitatea filosofiei. De aceea, această denumire a dialecticii a fost atribuită logicii mai degrabă ca o *Critică a aparenței dialectice*, şi ca atare vrem să fie înțeleasă şi aici.

VI

[B 87] DESPRE ÎMPĂRȚIREA LOGICII TRANSCENDENTALE ÎN ANALITICĂ ŞI DIALECTICĂ TRANSCENDENTALĂ

Într-o logică transcendentală izolăm intelectul (ca mai sus, în estetica transcendentală, sensibilitatea) şi relevăm din cunoaşterea noastră numai acea parte a gândirii care-şi are originea exclusiv în intelect. Dar folosirea acestei cunoştințe pure se întemeiază pe condiția ca în intuiție să ne fie date obiecte la care să poată fi aplicate acele cunoştințe. Căci, fără intuiție, întregii noastre cunoştințe îi lipsesc obiecte şi, în acest caz, ea rămâne cu totul goală. Deci partea logicii transcendentale care expune elementele cunoştinței pure ale intelectului şi principiile, fără care nici un obiect nu poate fi gândit, este Analitica transcendentală şi totodată o logică a adevărului. Nici o cunoştință nu o poate contrazice fără să piardă în acelaşi timp orice conținut, [A 63] adică orice relație cu un obiect oarecare, prin urmare orice adevăr. Dar fiindcă este foarte ademenitor şi seducător să ne servim numai de aceste cunoştințe intelectuale şi principii pure chiar dincolo de limitele experienței, care, totuşi, exclusiv ea ne poate procura materia (obiecte) la care acele concepte pur intelectuale pot fi [B 88] aplicate, intelectul cade în primejdia ca, prin sofisticării goale, să dea o utilizare materială principiilor exclusiv formale ale intelectului pur şi de a judeca, fără deosebire, despre unele obiecte, care totuşi nu ne sunt date, ba chiar poate că nu ne pot fi date în nici un fel. Deci, pentru că logica nu ar trebui să fie propriu-zis decât un canon pentru a aprecia folosirea empirică, abuzăm de ea, dacă îi atribuim valoare de organon al unei folosiri

universale şi nelimitate şi cutezăm numai cu intelectul pur să judecăm sintetic asupra obiectelor în genere, să afirmăm şi să decidem. Folosirea intelectului pur ar fi deci atunci dialectică. A doua parte a logicii transcendentale trebuie să fie deci o critică a acestei aparenţe dialectice şi se numeşte Dialectică transcendentală, nu ca o artă de a provoca dogmatic o astfel de aparenţă (o artă din nefericire foarte practicată a diverselor scamatorii metafizice), ci ca o critică a intelectului şi a raţiunii cu privire la folosirea ei hiperfizică, pentru a descoperi [A 64] falsa aparenţă a pretenţiilor ei neîntemeiate şi pentru a reduce ambiţiile ei cu privire la invenţie şi extindere, pe care crede a le descoperi numai cu ajutorul principiilor transcendentale, la simpla pretenţie de a aprecia intelectul pur şi de a-l preveni contra judecăţilor sofistice.

Diviziunea întâi

[B 89] ANALITICA TRANSCENDENTALĂ

Această analitică este descompunerea întregii noastre cunoştinţe *a priori* în elementele cunoştinţei pure intelectuale. Aici trebuie să se ţină seamă de punctele următoare: ca conceptele să fie pure şi nu empirice; 2) să nu aparţină intuiţiei şi sensibilităţii, ci gândirii şi intelectului; 3) să fie concepte elementare şi să se distingă bine de cele derivate sau de cele compuse din acestea; 4) tabelul lor să fie complet şi ele să îmbrăţişeze în întregime tot câmpul intelectului pur. Dar această completitudine a unei ştiinţe nu poate fi admisă cu certitudine pe baza calculului aproximativ al unui agregat efectuat prin simple tatonări; ea nu e posibilă decât cu ajutorul unei *Idei a întregului* cunoştinţei intelectuale *a priori* şi prin diviziunea precisă a conceptelor care o constituie, prin urmare numai *prin* [A 65] *coordonarea lor într-un sistem*. Intelectul pur se separă cu totul nu numai de orice este empiric, ci şi de orice sensibilitate. El este deci o unitate care subzistă prin ea însăşi, care îşi este suficientă sie însăşi [B 90] şi care nu poate fi mărită prin adaosuri venite dinafară. Ansamblul cunoştinţei lui va constitui deci un sistem care trebuie cuprins şi determinat sub o singură Idee şi a cărui completitudine şi articulaţie poate oferi totodată o piatră de încercare pentru exactitatea si autenticitatea tuturor elementelor cunoştinţei care se armonizează în el.Toată această parte a logicii transcendentale este alcătuită din două cărţi, din care una cuprinde *conceptele*, iar cealaltă *principiile* intelectului pur.

Cartea întâi

ANALITICA CONCEPTELOR

Înţeleg prin analitica conceptelor nu analiza lor sau obişnuitul procedeu în cercetările filosofice de a descompune, după conţinutul lor, şi de a face clare conceptele care se prezintă, ci *descompunerea*, încă puţin [A 66] încercată, *a facultăţii însăşi a intelectului*, pentru a examina posibilitatea conceptelor *a priori* printr-un procedeu care constă în a le căuta numai în intelect, ca locul lor de naştere, şi a analiza folosirea pură a intelectului în genere; căci aceasta este problema specifică a unei [B 91] filosofii transcendentale; restul este tratarea logică a conceptelor în filosofia în genere. Vom urmări deci conceptele pure până la primii lor germeni şi primele lor predispoziţii în intelectul omenesc, în care ele stau pregătite, până ce, cu prilejul experienţei, se dezvoltă în sfârşit şi, eliberate de acelaşi intelect de condiţiile empirice care le sunt inerente, vor fi expuse în puritatea lor.

Capitolul întâi

DESPRE FIRUL CONDUCĂTOR ÎN DESCOPERIREA TUTUROR CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI

Când punem în funcțiune o facultate de cunoaştere, atunci, după diferitele împrejurări, se impun diverse concepte care fac să se cunoască această facultate şi care se pot aduna într-un studiu mai mult sau mai puțin amănunțit, după ce observarea lor se va fi făcut mai multă vreme sau cu o mai mare perspicacitate. Momentul în care această cercetare va fi terminată nu se poate decide niciodată cu certitudine după acest procedeu aşa-zis mecanic. La fel, conceptele, [A 67] pe care nu le descoperim decât ocazional, nu se prezintă într-o ordine şi unitate sistematică, [B 92] ci sunt grupate ulterior numai după asemănări şi sunt dispuse, după mărimea conținutului lor, începând de la cele mai simple până la cele mai compuse, în serii care nu sunt efectuate deloc sistematic, deşi într-un anumit fel metodic.

Filosofia transcendentală are avantajul, dar şi obligația de a căuta conceptele ei după un principiu, pentru că ele izvorăsc din intelect, ca unitate absolută, pure şi neamestecate, şi prin urmare trebuie să fie coordonate între ele după un concept sau o Idee. O astfel de coordonare ne oferă însă o regulă după care fiecărui concept pur al intelectului i se poate determina *a priori* locul lui şi tuturora împreună completitudinea, pe când altfel aceste două lucruri ar depinde de bunul plac sau de hazard.

DESPRE FIRUL CONDUCĂTOR ÎN DESCOPERIREA TUTUROR CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI

Secțiunea întâi

DESPRE FOLOSIREA LOGICĂ A INTELECTULUI ÎN GENERE

Intelectul nu a fost definit mai sus decât negativ: o facultate de cunoaştere nesensibilă. Dar independent de sensibilitate, noi nu putem participa la nici o intuiție. [A 68] Prin urmare, intelectul nu este o facultate a intuiției. Dar, în afară [B 93] de intuiție, nu există un alt mod de a cunoaşte decât prin concepte. Prin urmare, cunoaşterea oricărui intelect, cel puțin al celui omenesc, este o cunoaştere prin concepte, nu intuitivă, ci discursivă. Toate intuițiile, ca sensibile, se întemeiază pe afecțiuni, iar conceptele pe funcții. Înțeleg însă prin funcție unitatea acțiunii de a ordona reprezentări diverse sub una comună. Conceptele se întemeiază deci pe spontaneitatea gândirii, aşa cum intuițiile sensibile se întemeiază pe receptivitatea impresiilor. De aceste concepte intelectul nu se poate folosi altfel, decât să judece cu ajutorul lor. Cum nici o altă reprezentare decât intuiția nu se raportează nemijlocit la obiect, un concept nu se va raporta niciodată direct la un obiect, ci la o altă reprezentare oarecare despre el (fie ea intuiție sau chiar deja concept). Judecata este deci cunoaşterea mijlocită a unui obiect, prin urmare reprezentarea unei reprezentări a acestuia. În orice judecată este un concept care e valabil pentru multe altele şi prin aceste multe altele cuprinde şi o reprezentare dată, care se raportează nemijlocit la obiect. Astfel, de exemplu, în judecata: *toate corpurile sunt divizibile*, conceptul de divizibil se raportează la diferite alte concepte; dar, între acestea, el este raportat aici îndeosebi la conceptul de corp, [A 69] iar acesta la anumite fenomene ce ni se prezintă. Astfel, [B 94] aceste obiecte sunt reprezentate mijlocit prin conceptul divizibilității. Toate judecățile sunt deci funcții ale unității în reprezentările noastre, fiindcă în locul unei reprezentări nemijlocite se întrebuințează, pentru cunoaşterea obiectului, una *superioară*, care o cuprinde în sine pe prima şi pe mai multe altele, astfel încât multe cunoştințe posibile sunt reunite în una singură. Dar putem reduce la judecăți toate actele intelectului, astfel încât *intelectul* în genere poate fi reprezentat ca o *facultate de a judeca*. Căci el este, după cele de mai sus, o facultate de a gândi. Gândirea este cunoaşterea prin concepte. Conceptele însă se raportează, ca predicate ale unor judecăți posibile, la o

reprezentare oarecare despre un obiect încă nedeterminat. Astfel, conceptul de corp înseamnă ceva, de exemplu metal, care poate fi cunoscut prin acel concept. El este deci concept numai prin faptul că în el sunt cuprinse alte reprezentări cu ajutorul cărora se poate raporta la obiecte. E1 este deci predicatul unei judecăți posibile: de exemplu, orice metal este un corp. Toate funcțiile intelectului pot fi deci găsite, dacă reuşim să expunem complet funcțiile unității în judecăți. Că acest lucru perfect foarte realizabil va arăta secțiunea următoare.

[B 95, A 70] DESPRE FIRUL CONDUCĂTOR ÎN DESCOPERIREA TUTUROR CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI

Secțiunea a doua

§9.* DESPRE FUNCȚIA LOGICĂ A INTELECTULUI ÎN JUDECĂȚI

Dacă facem abstracție de orice conținut al unei judecăți în genere şi nu considerăm decât simpla formă a intelectului, găsim că funcția gândirii în judecată poate fi redusă la patru titluri, fiecare din ele cuprinzând trei momente. Ele pot fi reprezentate convenabil în următorul tabel:

1
Cantitatea judecăților

Universale
Particulare
Singulare

2
Calitatea

Afirmative
Negative
Infinite

3
Relația

Categorice
Ipotetice
Disjunctive

4
Modalitatea

Problematice
Asertorice
Apodictice

[B 96] Fiindcă această împărțire pare să se abată în unele puncte, deşi nu esențiale, de la tehnica obişnuită a logicienilor, [A 71] următoarele observații nu vor fi inutile împotriva unei neliniştitoare neînțelegeri.

1. Logicienii spun cu drept cuvânt că, dacă ținem seama de folosirea judecăților în raționamente, putem trata judecățile singulare la fel ca pe cele universale. Din cauză că n-au nici o sferă, predicatul lor nu poate fi raportat numai la ceva care este cuprins în conceptul de subiect, iar de la rest să fie exclus. El e valabil deci despre acel concept fără excepție, ca şi când ar fi vorba de un concept universal valabil, care ar avea o sferă pentru al cărei întreg înțeles ar fi valabil predicatul. Dacă, dimpotrivă, comparăm o judecată singulară cu una universală, numai cu titlul de cunoaştere şi din punctul de vedere al cantității, atunci ea se raportează la aceasta ca

* Cifra acestui paragraf a fost adăugată în ediția a II-a a *Criticii rațiunii pure* (Nota redacției).

unitatea la infinitate şi este deci în sine însăşi esenţial distinctă de ea. Prin urmare, dacă consider o judecată singulară *(judicium singulare)*, nu numai cu privire la valabilitatea ei internă, ci şi ca cunoştinţă în genere, din punctul de vedere al cantităţii pe care o are în comparaţie cu alte cunoştinţe, ea este fără îndoială diferită de judecăţile universale *(judicia communia)* şi merită un loc special într-un tabel complet al momentelor gândirii în genere (deşi, desigur, nu în logica limitată numai la folosirea [B 97] judecăţilor considerate în raporturile lor reciproce).

2. Tot astfel, într-o logică transcendentală trebuie să mai distingem *judecăţile infinite* de cele *afirmative*, deşi în logica generală cele dintâi sunt puse cu drept cuvânt la un loc cu cele din urmă şi nu constituie o subdiviziune specială. [A 72] Logica generală face abstracţie de orice conţinut al predicatului (chiar dacă e negativ) şi consideră numai faptul, dacă el este atribuit subiectului sau îi este opus. Logica transcendentală însă consideră judecata şi după valoarea sau conţinutul acestei afirmaţii logice cu ajutorul unui predicat numai negativ şi cercetează avantajul pe care-l procură această afirmaţie cu privire la întreaga cunoştinţă. Dacă aş fi spus despre suflet că nu este muritor, aş fi împiedicat printr-o judecată negativă cel puţin o eroare. Dar prin judecata: sufletul este nemuritor am afirmat de fapt, ce-i drept din punctul de vedere al formei logice, că am pus sufletul în sfera nelimitată a fiinţelor nemuritoare. Cum din toată sfera de fiinţe posibile ceea ce e muritor cuprinde o parte, iar ceea ce e nemuritor cealaltă parte, prin judecata mea nu am spus decât că sufletul este unul din mulţimea infinită de lucruri care rămân după ce am dat la o parte tot ce e muritor. Prin aceasta însă sfera infinită a întregului posibil este într-atât limitată, încât ceea ce e muritor e separat de ea şi [B 98] sufletul este pus în restul spaţiului din cuprinsul ei. Dar acest spaţiu rămâne, după această excludere, încă tot infinit, şi multe părţi pot fi încă luate, fără ca prin aceasta conceptul de [A 73] suflet să crească câtuşi de puţin şi să fie determinat afirmativ. Aceste judecăţi, infinite cu privire la sfera logică, sunt deci în realitate numai limitative cu privire la conţinutul cunoştinţei în genere, şi ca atare ele trebuie omise din tabelul transcendental al tuturor momentelor gândirii în judecăţi, fiindcă funcţia pe care intelectul o exercită aici poate eventual să fie importantă în câmpul cunoştinţei lui pure *a priori*.

3. Toate raporturile gândirii în judecăţi sunt raporturi: a) ale predicatului faţă de subiect; b) ale principiului faţă de consecinţă; c) ale cunoaşterii divizate şi ale tuturor membrilor diviziunii între ei. În prima specie de judecăţi sunt considerate numai două concepte, în a doua, două judecăţi, în a treia, mai multe judecăţi în raportul lor reciproc. Judecata ipotetică: dacă există o dreptate perfectă, răufăcătorul incorigibil va fi pedepsit, conţine propriu-zis raportul a două judecăţi: există o dreptate perfectă şi răufăcătorul incorigibil va fi pedepsit. Rămâne nedecis dacă aceste două judecăţi sunt adevărate în sine. În această judecată nu e gândită decât consecinţa. În sfârşit, judecata disjunctivă [B 99] cuprinde un raport între două sau mai multe judecăţi între ele, dar nu un raport de consecinţă, ci unul de opoziţie logică, întrucât sfera uneia exclude pe cea a celeilalte; dar ea cuprinde totodată un raport de comunitate, întrucât împreună ele umplu sfera cunoştinţei propriu-zise; această judecată implică deci [A 74] un raport între părţile sferei unei cunoştinţe, fiindcă sfera fiecărei părţi este complementară sferei celeilalte în raport cu ansamblul cunoştinţei divizate; dacă spun, de exemplu, lumea există fie printr-o întâmplare oarbă, fie printr-o necesitate internă, fie printr-o cauză externă, fiecare din aceste judecăţi ocupă o parte din sfera cunoştinţei posibile despre existenţa unei lumi în genere, iar toate împreună întreaga sferă. A exclude cunoştinţa din una din aceste sfere înseamnă a o pune în una din celelalte, şi, dimpotrivă, a o pune într-o sferă înseamnă a o exclude din celelalte. Într-o judecată disjunctivă există deci o anumită comunitate a cunoştinţelor, care constă în faptul că ele se exclud reciproc unele pe altele, totuşi determină prin aceasta *în întreg (im Ganzen)* cunoştinţa adevărată prin faptul că, luate împreună, ele constituie întregul conţinut al unei cunoştinţe unice date. Numai aceasta găsesc necesar să remarc aici cu privire la cele ce vor urma.

4. Modalitatea judecăţilor este o funcţie a lor cu totul specială, [B 100] care are caracterul distinctiv că nu contribuie cu nimic la conţinutul judecăţii (căci în afară de cantitate, calitate şi relaţie nu mai este nimic care să formeze conţinutul unei judecăţi), ci priveşte numai valoarea copulei în raport cu gândirea în genere. Judecăţile *problematice* sunt acelea în care afirmarea sau negarea se admite ca numai *posibilă* (arbitrară); *asertorice* - în care ele sunt considerate ca *reale*

(adevărate); [A 75] *apodictice* - în care sunt privite ca *necesare*[*]. Astfel cele două judecăți, al căror raport constituie judecata ipotetică *(antecedens* şi *consequens)* şi în a căror acțiune reciprocă constă judecata disjunctivă (membri ai diviziunii), nu sunt ambele decât problematice. În exemplul de mai sus: există o dreptate perfectă, judecata nu e pronunțată asertoric, ci e gândită numai ca o judecată arbitrară, pe care e posibil ca cineva s-o accepte, şi numai consecința este asertorică. De aceea, astfel de judecăți pot fi şi vădit false, şi totuşi, luate ca problematice, să fie condiții ale cunoaşterii adevărului. Astfel judecata: *lumea există printr-o întâmplare oarbă* are în judecata disjunctivă o semnificație numai problematică, anume că cineva ar putea să accepte această judecată eventual pentru [B 101] o clipă, şi serveşte totuşi (ca indicație a drumului greşit în numărul tuturor drumurilor care pot fi urmate) spre a găsi pe cea adevărată. Judecata problematică este deci aceea care nu exprimă decât posibilitatea logică (care nu e obiectivă), adică o alegere liberă de a admite valabilitatea unei astfel de judecăți, o simplă admitere arbitrară a ei în intelect. Judecata asertorică exprimă realitatea sau adevărul logic; astfel, într-un raționament ipotetic [A 76] antecedentul este în majoră problematic, în minoră asertoric, şi arată că judecata este legată cu intelectul potrivit legilor acestuia. Judecata apodictică gândeşte pe cea asertorică determinată de aceste legi ale intelectului însuşi şi prin urmare ca afirmând *a priori*; ea exprimă astfel o necesitate logică. Fiindcă aici totul se încorporează gradat intelectului, aşa încât noi judecăm mai întâi ceva în mod problematic, apoi admitem acest ceva ca adevărat şi în mod asertoric, în sfârşit, afirmăm că e legat inseparabil cu intelectul, cu alte cuvinte ca necesar şi apodictic, putem numi aceste trei funcții ale modalității şi tot atâtea momente ale gândirii în genere.

[B 102] DESPRE FIRUL CONDUCĂTOR ÎN DESCOPERIREA TUTUROR CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI

Secțiunea a treia

§ 10.[*] DESPRE CONCEPTELE PURE ALE INTELECTULUI SAU CATEGORII

Aşa cum s-a spus de mai multe ori, logica generală face abstracție de întregul conținut al cunoştinței şi aşteaptă să i se dea de altundeva, fie de oriunde, reprezentări, pentru a le transforma mai întâi în concepte, ceea ce se face analitic. Dimpotrivă, Logica transcendentală are în fața ei un divers al sensibilității *a priori* pe care i-l oferă Estetica [A 77] transcendentală, pentru a da conceptelor pure ale intelectului o materie, iară care ele ar fi lipsite de orice conținut, ar fi deci absolut goale. Spațiul şi timpul conțin un divers al intuiției pure *a priori*, dar aparțin totuşi condițiilor receptivității simțirii noastre, condiții care numai ele îi permit să primească reprezentări despre obiecte şi care, prin urmare, trebuie să afecteze totdeauna şi conceptul lor. Dar spontaneitatea gândirii noastre reclamă ca acest divers să fie mai întâi, într-un anumit mod, parcurs, acceptat şi legat, pentru a face din el o cunoştință. Numesc această acțiune sinteză.

[B 103] Dar prin *sinteză* înțeleg, în sensul cel mai general al acestui cuvânt, acțiunea de a adăuga unele la altele diverse reprezentări şi de a concepe diversitatea lor într-o cunoştință. O astfel de sinteză este pură dacă diversul nu e dat empiric, ci *a priori* (ca cel care este dat în spațiu şi timp). Anterior oricărei analize a reprezentărilor noastre, acestea trebuie să fie mai întâi date, şi, *în ce priveşte conținutul*, nici un concept nu se poate naşte analitic. Dar sinteza unui divers (dat empiric sau *a priori*) produce mai întâi o cunoştință care, ce-i drept, poate fi la început încă grosolană şi confuză, deci are nevoie de analiză; sinteza este totuşi aceea care adună propriu-zis elementele în cunoştințe şi le reuneşte într-un [A 78] conținut anumit; ea este deci primul lucru

[*] Ca şi când gândirea, în primul caz, ar fi o funcție a *intelectului*, în al doilea, a *judecății*, în al treilea, a *rațiunii*. O observare care va fi clarificată abia în cele ce urmează.

[*] Cifra acestui paragraf a fost adăugată în ediția a II-a a *Criticii rațiunii pure* (Nota redacției).

căruia trebuie să-i acordăm atenție, când vrem să judecăm despre originea primă a cunoaşterii noastre.

Sinteza în genere este, cum vom vedea mai târziu, simplul efect al imaginației, al unei funcții oarbe, dar indispensabile a sufletului, fără care nu am avea niciodată şi niciunde o cunoaştere, dar de care numai rareori suntem conştienți. Dar a aduce această sinteză *la concepte* este o funcție care aparține intelectului şi prin care el ne procură mai întâi cunoştință în înțelesul propriu al acestui cuvânt.

[B 104] *Sinteza* pură, *reprezentată în* mod *general*, dă conceptul pur al intelectului. Prin această sinteză înțeleg însă pe aceea care se întemeiază pe un principiu al unității sintetice *a priori*: astfel, numărarea noastră (aceasta se observă îndeosebi când e vorba de numere mai mari) este o sinteză care se efectuează *după concepte*, fiindcă are loc după un principiu comun al unității (de exemplu, al decadei). Sub acest concept, unitatea în sinteza diversului devine deci necesară.

Diverse reprezentări sunt reduse analitic la un concept (problemă despre care tratează logica generală). Dar logica transcendentală ne învață nu cum să reducem reprezentările la concepte, ci *sinteza pură* a reprezentărilor. Primul lucru care trebuie să ne fie dat pentru ca o cunoaştere *a priori* a tuturor obiectelor să devină posibilă este *diversul* intuiției pure; [A 79] al doilea este *sinteza* acestui divers prin imaginație, dar ea nu dă încă nici o cunoştință. Conceptele care dau acestei sinteze pure *unitate* şi constau numai în reprezentarea acestei unități sintetice necesare adaugă al treilea lucru la cunoaşterea unui obiect care se prezintă; ele se întemeiază pe intelect.

Aceeaşi funcție care dă diferitelor reprezentări unitate într-o *judecată* [B 105] conferă unitate şi simplei sinteze de diferite reprezentări într-o intuiție, unitate care, în general vorbind, se numeşte concept pur al intelectului. Acelaşi intelect deci, şi anume prin aceleaşi acte prin care a produs în concepte, cu ajutorul unității analitice, forma logică a unei judecăți, introduce cu ajutorul unității sintetice a diversului care se găseşte în intuiția în genere şi în reprezentările lui un conținut transcendental; de aceea ele se numesc concepte pure ale intelectului, care se raportează *a priori* la obiecte, ceea ce nu poate face logica generală.

În felul acesta, există exact atâtea concepte pure ale intelectului care se raportează *a priori* la obiecte ale intuiției în genere câte funcții logice existau în toate judecățile posibile în tabelul precedent: căci funcțiile amintite epuizează complet intelectul şi îi măsoară în întregime capacitatea. Vom numi aceste concepte, după Aristotel, [A 80] *categorii*, întrucât intenția noastră este la origini identică în totul cu a sa, deşi în realizare se îndepărtează foarte mult de ea.

[B 106] Tabelul categoriilor

1	2
ALE CANTITĂȚII:	ALE CALITĂȚII:
Unitate	*Realitate*
Pluralitate	*Negație*
Totalitate	*Limitație*

3

ALE RELAȚIEI:

Ale Inerenței şi Subzistenței (substantia et accidens)

Ale Cauzalității şi Dependenței (cauză şi efect)

Ale Comunității (acțiune reciprocă între activ şi pasiv)

4

ALE MODALITĂȚII:
Posibilitate - Imposibilitate
Existență - Nonexistență
Necesitate - Contingență

Aceasta este deci lista tuturor conceptelor originar pure ale sintezei pe care intelectul le cuprinde *a priori* în sine şi în temeiul cărora numai el este un intelect pur, pentru că numai cu ajutorul lor el poate înțelege ceva în diversul intuiției, adică poate gândi un obiect al ei. Această diviziune este dedusă sistematic dintr-un principiu comun, anume din [A 81] facultatea de a judeca (care este totuna cu facultatea de a gândi), şi nu s-a născut rapsodic dintr-o cercetare, întreprinsă la întâmplare, a conceptelor pure, de a căror enumerare completă [B 107] nu putem fi niciodată siguri, fiindcă sunt stabilite numai prin inducție, fără a ne gândi că pe cale inductivă nu se concepe niciodată de ce tocmai aceste concepte şi nu altele aparțin intelectului pur. A fost un plan demn de un bărbat perspicace ca Aristotel acela de a căuta să stabilească aceste concepte fundamentale. Dar fiindcă nu avea nici un principiu, el le-a adunat în grabă, aşa cum i se prezentau, şi a adunat mai întâi zece din ele, pe care le-a numit *categorii* (predicamente). Pe urmă, a crezut să mai fi găsit alte cinci, pe care le-a adăugat la celelalte sub numele de postpredicamente. Totuşi, tabelul lui nu a rămas mai puțin incomplet. În afară de aceasta, se mai găsesc printre ele şi câteva moduri ale sensibilității pure *(quando, ubi, situs,* de asemenea, *prius, simul)* şi unul empiric *(motus)*, care nu aparțin câtuşi de puțin acestui registru genealogic al intelectului; sau sunt enumerate în el şiconceptele derivate printre conceptele originare *(actio, passio)*, iar unele dintre acestea din urmă lipsesc cu totul.

În legătură cu acestea din urmă, trebuie să mai notăm: categoriile, ca adevăratele *concepte originare* ale intelectului pur, îşi au şi *conceptele lor derivate* tot atât de pure, care nu pot fi câtuşi de puțin omise într-un sistem complet de filosofie transcendentală, [A 82] dar eu pot fi mulțumit cu simpla lor menționare înlr-o încercare pur critică.

[B 108] Fie-mi îngăduit să numesc aceste concepte pure, dar derivate ale intelectului *predicabilii* intelectului pur (în opoziție cu predicamentele). Dacă avem conceptele originare şi primitive, se pot adăuga uşor cele derivate şi subalterne, şi arborele genealogic al intelectului pur se poate zugrăvi complet. Cum eu am a face aici nu cu executarea integrală a sistemului, ci numai cu principiile necesare unui sistem, îmi rezerv completarea pentru o altă lucrare. Dar putem atinge destul de uşor acest scop, dacă luăm tratatele ontologice şi subordonăm, de exemplu, categoriei cauzalității predicabilii forței, acțiunii, pasiunii; categoriei comunității – pe cei ai prezenței, rezistenței; predicamentelor modalității – predicabilii naşterii, morții, schimbării etc. Categoriile combinate cu *modurile (modis)* sensibilității pure sau chiar între ele dau un mare număr de concepte derivate *a priori*; a le nota şi expune, pe cât posibil integral, ar fi o muncă utilă şi nu neplăcută, dar de care ne putem dispensa aici.

Mă dispensez înadins de a da definițiile acestor categorii în acest tratat, deşi sunt în posesia lor. Voi analiza, în cele ce urmează, aceste concepte [A 83] în măsura în care este necesar [B 109] în legătură cu teoria metodei pe care o elaborez. Într-un sistem al rațiunii pure, ele mi-ar putea fi cerute cu tot dreptul; dar aici ele ar distrage atenția de la problema principală a cercetării, provocând îndoieli şi obiecții pe care le putem foarte bine amâna pentru altă ocazie, fără a dăuna cu ceva scopului esențial. Din puținul pe care l-am spus în această privință, rezultă totuşi clar că un vocabular complet, cu toate explicațiile necesare, nu numai că este posibil, dar este şi uşor de făcut. Acum rubricile există; e nevoie numai să le umplem, şi o topică sistematică, cum e cea de față, nu îngăduie să greşim locul care se cuvine fiecărui concept, şi totodată să remarcăm uşor locul rămas încă gol.

§11*

* Secțiunile §11 şi §12 nu figurează în ediția I a *Critica rațiunii pure* (Nota redacției).

Asupra acestui tabel al categoriilor se pot face observaţii interesante, care eventual ar putea avea consecinţe considerabile cu privire la forma ştiinţifică a tuturor cunoştinţelor raţionale. Căci faptul că în partea teoretică a filosofiei acest tabel este foarte util, ba chiar indispensabil spre a schiţa complet *planul pentru ansamblul unei ştiinţe*, întrucât se întemeiază pe concepte *a priori*, şi spre a o *diviza* matematic, *după principii determinate*, rezultă de la sine din aceea că amintitul tabel conţine complet toate conceptele elementare ale intelectului, ba chiar forma unui sistem [B 110] al lor în intelectul omenesc, prin urmare că dă direcţia, ba chiar ordinea tuturor *momentelor* unei plănuite ştiinţe speculative, cum am dat o probă despre aceasta în altă parte[**]. Iată deci câteva din aceste observaţii.

Cea dintâi este: că acest tabel, care cuprinde patru clase de concepte ale intelectului, poate fi divizat, în primul rând, în două secţiuni, dintre care cea dintâi este îndreptată spre obiecte ale intuiţiei (atât pure cât şi empirice), iar cea de-a doua, spre existenţa acestor obiecte (fie în raportul unora faţă de altele, fie în raport cu intelectul).

Aş numi prima clasă clasa categoriilor *matematice*, pe cea de-a doua, clasa categoriilor *dinamice*. Prima clasă nu are, precum se vede, corelate; acestea se găsesc numai în clasa a doua. Această diferenţă trebuie să-şi aibă totuşi fundamentul în natura intelectului.

Observaţia a doua. Există un număr egal de categorii în fiecare clasă, anume trei, ceea ce dă, de asemenea, de gândit, fiindcă altfel toată diviziunea *a priori* prin concepte trebuie să fie o dihotomie. La aceasta se mai adaugă faptul că a treia categorie rezultă în fiecare clasă din unirea celei de-a doua cu cea dintâi.

[B 111] Astfel, *totalitatea* nu este altceva decât pluralitatea considerată ca unitate; *limitaţia* - altceva decât realitatea unită cu negaţia; *comunitatea* nu este decât *cauzalitatea* unei substanţe determinată de o alta, pe care o determină la rândul ei; în sfârşit, *necesitatea* nu este altceva decât existenţa care este dată prin posibilitatea însăşi. Dar să nu ne gândim cumva că din această cauză categoria a treia ar fi un simplu concept derivat şi nu un concept originar al intelectului pur. Căci unirea celei dintâi cu cea de-a doua, pentru a produce conceptul al treilea, reclamă un act special al intelectului, care nu e identic cu acela pe care-l efectuăm la conceptul întâi şi al doilea. Astfel, conceptul unui *număr* (care aparţine categoriei totalităţii) nu este totdeauna posibil acolo unde există conceptele de mulţime şi de unitate (de exemplu, în reprezentarea infinitului); sau din aceea că leg conceptul de cauză cu cel de substanţă încă nu pot înţelege îndată *influenţa*, cum adică o substanţă ar putea deveni cauză a ceva în altă substanţă. De aici rezultă că pentru aceasta e nevoie de un act particular al intelectului; la fel cu toate celelalte.

Observaţia a treia. La o singură categorie, anume la cea a *comunităţii,* care se află sub titlul al treilea, concordanţa cu [B 112] forma unei judecăţi disjunctive, care-i corespunde în tabelul funcţiilor logice, nu este atât de evidentă ca la celelalte.

Pentru a ne asigura de această concordanţă trebuie să remarcăm că în toatejudecăţile disjunctive sfera (ansamblul a tot ce este cuprins în ea) este reprezentată ca un întreg divizat în părţi (conceptele subordonate), şi fiindcă una din aceste părţi nu poate fi cuprinsă în cealaltă, ele sunt gândite ca fiind *coordonate* între ele, nu *subordonate*, astfel că se determină între ele nu într-un *singur* sens, ca într-o serie, ci *reciproc*, ca într-un *agregat* (când un membru al diviziunii este pus, toate celelalte sunt excluse, şi invers).

Când o asemenea legătură este gândită *într-un ansamblu al lucrurilor*, atunci unul din aceste lucruri nu este *subordonat* ca efect unui alt lucru, care ar fi cauză a existenţei lui, ci ele sunt în acelaşi timp şi reciproc *coordonate* drept cauze care se determină unele pe altele (de exemplu, într-un corp, ale cărui părţi se atrag şi se şi resping reciproc). Avem aici un cu totul alt mod de legătură decât cel care se întâlneşte în simplul raport de la cauză la efect (de la principiu la consecinţă), în care consecinţa nu determină, la rândul ei, reciproc principiul şi de aceea nu constituie un întreg cu acesta (ca creatorul lumii cu lumea). Acelaşi procedeu pe care-l urmează intelectul, când îşi reprezintă sfera unui concept [B 113] divizat, îl observă şi când gândeşte un

[**] *Primele principii metafzice* ale *fizicii*. [Titlul original al lucrării este: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (Nota redacţiei).]

obiect ca divizibil; şi astfel, aşa precum, în primul caz, membrii diviziunii se exclud unul pe altul şi sunt totuşi uniți într-o sferă, tot astfel, în cazul al doilea, el îşi reprezintă părțile ca fiind fiecare (ca substanțe) o existență independentă de aceea a celorlalte şi totuşi ca unită într-un tot.

§12

Dar în filosofia transcendentală a celor vechi se mai găseşte un capitol care cuprinde conceptele pure ale intelectului, care fără a fi numărate printre categorii, totuşi, după ei, trebuiau să fie valabile ca concepte *a priori* despre obiecte; dar în acest caz ele ar înmulți numărul categoriilor, ceea ce nu se poate. Aceste concepte sunt exprimate de judecata atât de celebră la scolastici: *quodlibet ens est unum, verum, bonum*. Deşi folosirea acestui principiu cu privire la consecințe (care dădeau judecăți exclusiv tautologice) a dus la consecințe mizerabile, astfel că şi în timpurile moderne se obişnuieşte a-l admite în metafizică aproape numai din bună-cuviință, totuşi o idee care s-a menținut atâta vreme, oricât de vidă ar părea că este, merită totdeauna o cercetare a originii ei şi justifică presupunerea că îşi are principiul într-o regulă oarecare a intelectului, principiu care, cum se întâmplă adesea, a fost greşit interpretat. Aceste pretinse predicate transcendentale [B 114] ale *lucrurilor* nu sunt altceva decât exigențe logice şi criterii ale oricărei *cunoaşteri a lucrurilor* în genere şi pun la baza ei categoriile cantității, anume ale *unității, pluralității şi totalității*. Numai că aceste categorii, care trebuiau să fie considerate propriu-zis ca material, ca aparținând posibilității lucrurilor însele, erau în realitate folosite de cei vechi în înțeles formal, ca aparținând exigenței logice cu privire la orice cunoştință, făcând imprudent din aceste criterii ale gândirii însuşiri ale lucrurilor în ele însele. În orice cunoaştere a unui obiect se găseşte *unitatea* conceptului, pe care o putem numi *unitate calitativă,* întrucât prin aceasta nu e gândită decât unitatea ansamblului diversului cunoştințelor, cam cum este unitatea temei într-o dramă, cuvântare, fabulă. În al doilea rând, *adevărul* cu privire la consecințe. Cu cât se pot trage mai multe consecințe adevărate dintr-un concept dat, cu atât există mai multe indicii ale realității lui obiective. Aceasta ar putea fi numită *pluralitatea calitativă* a criteriilor care aparțin unui concept ca unui principiu comun şi care nu sunt gândite în el ca o mărime. În sfârşit, în al treilea rând, *perfecțiunea,* care constă în faptul că, la rândul ei, această pluralitate este redusă, întreagă, la unitatea conceptului şi concordă în totul şi exclusiv cu aceasta: e ceea ce putem numi *integralitate calitativă* (totalitate). De unde se vede clar [B 115] că aceste criterii logice ale posibilității cunoaşterii în genere nu transformă aici cele trei categorii ale cantității, în care unitatea în producerea cuantumului trebuie admisă ca în general omogenă, spre a lega şi elemente *eterogene* ale cunoştinței într-o conştiință cu ajutorul calității unei cunoştințe luată ca principiu. Astfel, criteriul posibilității unui concept (nu al obiectului ei) este definiția în care *unitatea* conceptului, *adevărul* a tot ce poate fi derivat imediat din el, în sfârşit *totalitatea* a ceea ce a fost scos din el, constituie ceea ce-i necesar pentru producerea întregului concept; astfel, şi *criteriul unei ipoteze* constă în inteligibilitatea *principiului explicativ* admis sau în unitatea lui (fără ipoteză auxiliară), în adevărul (concordanța dintre el însuşi şi experiență) consecințelor ce trebuie derivate din el, şi, în sfârşit, în *integralitatea* principiului explicativ în raport cu aceste consecințe, care nu se raportează la nimic mai mult sau mai puțin decât a fost admis în ipoteză, dar care reproduc analitic *a posteriori* ceea ce fusese gândit sintetic *a priori* şi concordă întru aceasta. Astfel, cu conceptele de unitate, adevăr şi perfecțiune, tabelul transcendental al categoriilor nu se completează câtuşi de puțin, ca şi când ar fi deficient, ci numai întrucât raportul acestor concepte față de obiecte [B 116] este dat cu totul la o parte, folosirea lor este supusă regulilor logice generale ale acordului cunoştinței cu ea însăşi.

[A 84] **ANALITICA TRANSCENDENTALĂ**

Capitolul al doilea

DESPRE DEDUCȚIA CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI

Secțiunea întâi

§ 13.[*] DESPRE PRINCIPIILE UNEI DEDUCȚII TRANSCENDENTALE ÎN GENERE

Când vorbesc despre drepturi şi uzurpări, jurisconsulții disting, într-un litigiu, chestiunea de drept *(quid juris)* de chestiunea de fapt *(quid facti)* şi, cerând de la amândouă dovadă, ei numesc dovada întâi pe aceea care trebuie să expună dreptul sau chiar legitimitatea pretenției, *deducția*. Noi ne servim de o mulțime de concepte empirice, fără a fi contrazişi de nimeni, şi ne credem îndreptățiți, chiar şi fără deducție, să le atribuim un sens şi o semnificație imaginară, fiindcă avem totdeauna la îndemână [B 117] experiența pentru a demonstra realitatea lor obiectivă. Există însă şi concepte uzurpate, ca *fericirea*, *soarta*, care circulă, ce-i drept, cu indulgență aproape generală, dar care totuşi pun uneori problema: *quid juris*? Deducția lor duce la mare încurcătură, întrucât nu se poate [A 85] invoca nici un principiu juridic precis, nici din experiență, nici din rațiune, care să-i justifice clar folosirea.

Dar printre diversele concepte care constituie țesătura foarte complicată a cunoaşterii omeneşti, există unele care sunt menite folosirii pure *a priori* (cu totul independent de orice experiență) şi a căror justificare are totdeauna nevoie de o deducție; fiindcă pentru justificarea unei astfel de folosiri dovezile din experiență nu sunt suficiente, totuşi trebuie să ştim cum se pot raporta aceste concepte la obiecte, pe care nu le iau din nici o experiență. Eu numesc, prin urmare, explicația modului cum concepte se pot raporta *a priori* la obiecte *deducția* lor *transcendentală* şi o disting de deducția *empirică*, care arată modul cum un concept a fost dobândit prin experiență şi prin reflecție asupra ei, şi care, prin urmare, nu priveşte legitimitatea, ci faptul din care a rezultat posesiunea lui.

[B 118] Avem acum două feluri de concepte cu totul distincte, care totuşi au comun faptul că amândouă se raportează total *a priori* la obiecte, anume conceptele de spațiu şi timp ca forme ale sensibilității şi categoriile ca concepte ale intelectului. A voi să încercăm o deducție empirică a lor ar fi o muncă cu totul zadarnică, deoarece caracteristica naturii lor [A 86] constă tocmai în faptul că ele se raportează la obiectele lor, fără să fi împrumutat ceva din experiență pentru reprezentarea lor. Dacă deci o deducție a acestor concepte este necesară, ea va trebui să fie totdeauna transcendentală.

Totuşi, acestor concepte, ca oricărei cunoaşteri, li se poate căuta, dacă nu principiul posibilității lor, cel puțin cauzele ocazionale ale producerii lor în experiență. Impresiile simțurilor oferă primul prilej de a desfăşura toată facultatea de cunoaştere cu privire la ele şi de a realiza experiența, care conține două elemente foarte diferite, anume *o materie* pentru cunoaşterea din simțuri şi o anumită *formă* de a o ordona din izvorul intern al intuirii şi gândirii pure şi care sunt puse mai întâi în funcție şi produc concepte cu prilejul impresiilor. O astfel de investigare a primelor străduințe ale facultății noastre de cunoaştere, [B 119] pentru a ne ridica de la percepții particulare la concepte generale, prezintă fără îndoială o mare utilitate, şi o datorăm renumitului Locke, care cel dintâi i-a deschis calea. Numai că o *deducție* a conceptelor pure *a priori* nu poate fi realizată niciodată în chipul acesta, căci ea nu se găseşte în nici un caz pe această cale, fiindcă, în ce priveşte folosirea lor viitoare, care trebuie să fie cu totul independentă de experiență, ele trebuie să prezinte un certificat de naştere cu totul altul decât este cel al originii din experiență. Voi numi deci această încercare de derivare [A 87] fiziologică, care nu poate fi numită nicidecum propriu-zis deducție, fiindcă priveşte o *quaestio facti*, explicare a *posesiunii* unei cunoştințe pure. Este evident, prin urmare, că nu poate exista despre aceste concepte decât o deducție transcendentală şi nicidecum o deducție empirică, şi că cea din urmă, cu privire la conceptele

[*] Cifra corespunzătoare acestei secțiuni a fost adăugată în ediția a II-a a *Criticii rațiunii pure* (Nota redacției).

pure *a priori,* nu înseamnă decât tentative zadarnice, cu care se poate ocupa numai acela care nu a sesizat natura cu totul particulară a acestor cunoştinţe.

Dar, deşi se concede că unicul mod al unei deducţii posibile a cunoştinţei pure *a priori* este calea transcendentală, totuşi nu rezultă din aceasta că ea este atât de absolut necesară. Am urmărit mai sus conceptele de spaţiu şi timp cu ajutorul unei deducţii transcendentale până la izvoarele lor şi am explicat şi determinat valabilitatea lor obiectivă [B 120] *a priori*. Totuşi, geometria merge sigur numai pe drumul cunoştinţelor *a priori*, fără a avea nevoie să solicite filosofiei certificat asupra originii pure şi legitime a conceptului ei fundamental de spaţiu. Dar folosirea acestui concept se mărgineşte în această ştiinţă numai la lumea sensibilă externă cu privire la care spaţiul e forma pură a intuiţiei ei, în care deci orice cunoaştere geometrică, fiindcă se întemeiază pe intuiţie *a priori,* are evidenţă imediată, în care obiectele sunt date *a priori* (în ce priveşte forma) [A 88] în intuiţie prin cunoaşterea însăşi. Din contră, cu *conceptele pure ale intelectului* apare nevoia indispensabilă de a căuta deducţia transcendentală nu numai pentru ele însele, ci şi pentru spaţiu. Cum predicatele care se atribuie aici obiectelor nu sunt predicate ale intuiţiei şi sensibilităţii, ci ale gândirii pure *a priori*, aceste concepte se raportează la obiecte în genere fără nici o condiţie a sensibilităţii, şi cum, nefiind întemeiate pe experienţă, ele nu pot arăta în intuiţia *a priori* nici un obiect pe care să-şi întemeieze sinteza anterior oricărei experienţe, şi prin urmare nu numai că deşteaptă bănuieli cu privire la valabilitatea obiectivă şi la limitele folosirii lor, ci fac echivoc şi acel *concept de spaţiu,* pentru că sunt înclinate să-l folosească dincolo de [B 121] condiţiile intuiţiei sensibile, din această cauză, a fost necesar să dăm mai sus o deducţie transcendentală a lui. Astfel, cititorul trebuie să fie convins de absoluta necesitate a unei astfel de deducţii transcendentale înainte de a fi făcut un singur pas în câmpul raţiunii pure; căci altfel el procedează orbeşte şi, după ce a rătăcit în diferite feluri încoace şi încolo, trebuie să se întoarcă iar la ignoranţa de la care plecase. Dar el trebuie să vadă, de asemenea, în prealabil clar dificultatea inevitabilă pentru ca să nu se plângă de obscuritatea care învăluie adânc lucrul însuşi sau să se necăjească prea curând cu [A 89] înlăturarea obstacolelor, fiindcă e vorba fie de a abandona complet toate pretenţiile raţiunii pure în domeniul cel mai atrăgător, anume cel care depăşeşte limitele oricărei experienţe posibile, fie de a perfecta această cercetare critică.

Am putut face mai sus conceptibil, cu puţină trudă în ce priveşte conceptele de spaţiu şi timp, cum ele, ca cunoştinţe *a priori*, trebuie totuşi să se raporteze necesar la obiecte şi cum fac posibilă o cunoştinţă sintetică a acestor obiecte, independent de orice experienţă. Fiindcă numai cu ajutorul unor astfel de forme ale sensibilităţii un obiect ne poate apărea, adică poate fi un obiect al intuiţiei empirice, spaţiul şi timpul sunt intuiţii pure care conţin *a priori* condiţia [B 122] posibilităţii obiectelor ca fenomene, şi sinteza în ele are valabilitate obiectivă.

Categoriile intelectului, dimpotrivă, nu ne prezintă deloc condiţiile în care sunt date obiecte în intuiţie; prin urmare, ne pot apărea, firește, obiecte fără a trebui să se raporteze necesar la funcţii ale intelectului şi deci fără ca acesta să conţină *a priori* condiţiile lor. De aceea, se iveşte aici o dificultate [A 90] pe care nu am întâlnit-o în câmpul sensibilităţii, anume: cum *condiţii subiective ale gândirii* pot avea *valabilitate obiectivă*, adică să procure condiţiile posibilităţii oricărei cunoaşteri a obiectelor, căci fără funcţiile intelectului pot fi date fără îndoială fenomene în intuiţie. Iau, de exemplu, conceptul de cauză, care semnifică un mod particular al sintezei, fiindcă la ceva *A* se adaugă, conform unei reguli, ceva cu totul diferit *B*. Nu este clar *a priori* pentru ce fenomenele ar trebui să conţină aşa ceva (căci experienţe nu pot fi invocate ca dovadă, deoarece valabilitatea obiectivă a acestui concept trebuie să poată fi demonstrată *a prionri*; şi e deci *a priori* îndoielnic dacă un astfel de concept nu este cumva vid şi dacă întâlneşte vreodată un obiect printre fenomene. E clar că obiecte ale intuiţiei sensibile [B 123] trebuie să fie conforme condiţiilor formale aflate *a priori* în simţire, pentru că, altfel, ele n-ar fi obiecte pentru noi; dar că ele trebuie să fie şi conforme condiţiilor de care are nevoie intelectul pentru unitatea sintetică a gândirii, concluzia acestei afirmaţii nu e atât de uşor de sesizat. Deoarece ar putea foarte bine să existe fenomene astfel constituite, încât intelectul să nu le găsească deloc conforme condiţiilor unităţii lui şi ca totul să se afle într-o astfel de confuzie încât, de exemplu, în

succesiunea fenomenelor să nu se ofere nimic care să ne pună la dispoziție o regulă a sintezei şi care să corespundă prin urmare conceptului de cauză şi efect, aşa încât acest concept ar fi cu totul gol, nul şi fără sens. Cu toate acestea, fenomenele nu i-ar oferi mai puțin [A 91] intuiției noastre obiecte, căci intuiția nu are în nici un fel nevoie de funcțiile gândirii.

Dacă ne-am gândi să scăpăm de osteneala acestor cercetări, spunând că experiența oferă neîncetat exemple ale unei astfel de regularități a fenomenelor care dau suficient prilej de a extrage din ea conceptul de cauză şi de a verifica totodată prin aceasta valabilitatea obiectivă a unui astfel de concept, nu observăm cum conceptul de cauză nu poate să se nască în acest mod, ci că el ar trebui sau să fie întemeiat cu totul *a priori* în intelect, sau să fie abandonat în întregime ca o simplă himeră. [B 124] Căci acest concept cere absolut ca ceva *A* să fie astfel încât un altceva *B* să urmeze din el *necesar* şi *după o regulă absolut universală*. Fenomenele oferă fără îndoială cazuri din care se poate scoate o regulă după care ceva se întâmplă de obicei, dar niciodată că este *necesară* consecința; de aceea, sintezei dintre cauză şi efect îi este inerentă o dignitate care nu poate fi exprimată empiric, anume că efectul nu se adaugă numai la cauză, ci că e pus de ea şi rezultă din ea. Universalitatea riguroasă a regulii nu este câtuşi de puțin o însuşire a unor reguli empirice, care prin inducție nu pot dobândi decât o generalitate [A 92] comparativă, adică o largă aplicabilitate. Dar folosirea conceptelor intelectuale pure s-ar schimba cu totul, dacă am vrea să le tratăm numai ca produse empirice.

§ 14.* TRECERE LA DEDUCȚIA TRANSCENDENTALĂ A CATEGORIILOR

Nu sunt decât două cazuri posibile în care reprezentarea sintetică şi obiectele ei coincid, se raportează necesar unele la altele şi se pot întâlni, aşa-zicând, unele cu altele: sau numai când obiectul face posibilă reprezentarea, sau când aceasta face posibil obiectul. [B 125] În cazul întâi, acest raport nu este decât empiric, şi reprezentarea nu este posibilă niciodată *a priori*. Şi acesta e cazul cu fenomenele cu privire la ceea ce, în ele, aparține senzației. Dar în cazul al doilea, pentru că reprezentarea în sine (căci de cauzalitatea ei, cu ajutorul voinței, nu e deloc vorba aici) nu produce obiectul ei *în ce priveşte existența*, reprezentarea este totuşi determinată *a priori* cu privire la obiect, în cazul în care numai prin ea , este posibil *să se cunoască* ceva *ca un obiect*. Sunt însă numai două condiții în care este posibilă cunoaşterea unui obiect: întâi, *intuiția*, prin care obiectul este dat, dar numai ca fenomen; al doilea, *conceptul*, prin care este gândit un obiect [A 93] care corespunde acestei intuiții. Dar din cele de mai sus este clar că prima condiție, anume aceea, numai, în care obiecte pot fi intuite serveşte în realitate *a priori* în simțire de fundament obiectelor în ce priveşte forma. Toate fenomenele se acordă deci necesar cu această condiție formală a sensibilității, fiindcă ele pot apărea numai datorită ei, adică pot fi intuite şi date empiric. [B 126] Se pune acum întrebarea dacă nu şi concepte *a priori* precedă, ca nişte condiții numai în care ceva, deşi nu este intuit, este gândit totuşi ca obiect în genere, căci atunci orice cunoaştere empirică a obiectelor este în mod necesar în conformitate cu astfel de concepte, fiindcă fără presupunerea lor nimic nu e posibil ca *obiect al experienței*. Dar orice experiență conține, afară de intuiția simțurilor, prin care ceva este dat, şi un *concept* despre un obiect, care este dat în intuiție sau apare: deci concepte despre obiecte în genere vor sta, în calitate de *condiții a priori*, la baza oricărei cunoaşteri experimentale; prin urmare, valabilitatea obiectivă a categoriilor drept concepte *a priori* se va întemeia pe faptul că numai datorită lor e posibilă experiența (în ce priveşte forma gândirii). Atunci, ele se raportează, necesar şi *a priori*, la obiecte ale experienței, fiindcă numai cu ajutorul lor poate fi gândit în genere un obiect al experienței.

[A 94] Deducția transcendentală a tuturor conceptelor *a priori* are deci un principiu spre care trebuie îndreptată întreaga cercetare, anume acela că ele trebuie să fie cunoscute drept condiții *a priori* ale posibilității experienței (fie ale intuiției, care se găseşte în ea, fie ale gândirii). Conceptele care procură principiul obiectiv al posibilității experienței sunt tocmai prin aceasta necesare. Dar dezvoltarea experienței în care se găsesc nu este deducția (ci ilustrarea) lor, fiindcă

* Cifra corespunzătoare acestui paragraf lipseşte atât în ediția I cât şi în cea de a II-a *a Criticii rațiunii pure* (Nota redacției).

aici ele ar fi totuşi numai contingente. Fără acest raport originar cu experienţa posibilă, [B 127] în care se prezintă toate obiectele cunoaşterii, raportul lor cu un obiect oarecare nu ar putea fi absolut deloc conceput.

Sunt trei izvoare originare (capacităţi sau facultăţi ale sufletului) care conţin condiţiile posibilităţii oricărei cunoaşteri şi care, la rândul lor, nu pot fi derivate din nici o altă facultate a simţirii, anume: *simţul, imaginaţia şi apercepţia*. Pe ele se întemeiază:1) *sinoptica* diversului *a priori* prin simţ; 2) *sinteza* acestui divers prin imaginaţie; în sfârşit 3) *unitatea* acestei sinteze prin apercepţia originară. Toate aceste *facultăţi* au, în afară de folosirea empirică, şi o folosire transcendentală, care se raportează numai la formă şi este posibilă *a priori*. De această folosire am vorbit *cu privire la simţuri* mai sus, în partea întâi, pe celelalte două vom căuta să le sesizăm acum după natura lor.

Fiindcă a omis să facă această apreciere şi fiindcă a găsit concepte pure ale intelectului în experienţă, celebrul Locke le-a derivat şi pe ele din experienţă, procedând totuşi atât de *inconsecvent*, încât a cutezat să ajungă cu ele la cunoştinţe care depăşesc cu mult orice limite ale experienţei. David Hume a înţeles că pentru a putea depăşi limitele experienţei e necesar ca aceste concepte să-şi aibă originea *a priori*. Dar fiindcă nu şi-a putut explica deloc cum este posibil ca intelectul să fie constrâns a gândi concepte care în sine nu sunt unite în intelect, ca fiind totuşi unite necesar în obiect, şi nu i-a trecut prin minte că intelectul ar putea fi eventual prin aceste concepte el însuşi autorul experienţei în care se găsesc obiectele lui, el s-a văzut silit să le derive din experienţă (anume dintr-o necesitate subiectivă produsă în experienţă printr-o asociaţie frecventă, necesitate care în cele din urmă este considerată în mod fals ca obiectivă, adică din *obişnuinţă*); dar el a procedat apoi consecvent, prin faptul că a declarat ca imposibil de a depăşi cu aceste concepte şi cu principiile cărora le dau naştere limitele experienţei. [B 128] Derivarea *empirică* la care au ajuns amândoi nu se poate însă concilia cu realitatea cunoştinţelor ştiinţifice *a priori* pe care le avem, anume ale *matematicii pure* şi ale *fizicii generale*, şi prin urmare este contrazisă de fapte.

Primul dintre aceşti doi bărbaţi iluştri a deschis *exaltării* toate porţile, deoarece raţiunea, o dată ce are drepturi de partea ei, nu se mai lasă ţinută în frâu prin sfaturile vagi ale moderaţiei; al doilea, s-a dedat cu totul *scepticismului* când a crezut că a descoperit că ceea ce e considerat ca raţiune nu este decât o iluzie generală a facultăţii noastre de cunoaştere. Noi vom încerca acum să vedem dacă raţiunea omenească nu poate fi condusă cu bine printre aceste două stânci, să-i fixăm limite determinate şi totuşi să-i menţinem deschis întregul câmp al activităţii utile.

În prealabil, vreau să mai dau numai *definiţia categoriilor*. Ele sunt concepte despre un obiect în genere, cu ajutorul căruia intuiţia acestui obiect este considerată ca *determinată* cu privire la una din *funcţiile logice ale judecăţilor*. Astfel, funcţia judecăţii *categorice* a fost aceea a raportului subiectului faţă de predicat: de exemplu, toate corpurile sunt divizibile. Dar, cu privire la folosirea pur logică a intelectului, a rămas nedeterminat căruia din cele două concepte [B 129] vrem să-i dăm funcţia de subiect şi căruia pe aceea de predicat. Căci am putea spune şi: ceva divizibil este un corp. Dar dacă subsumez categoriei substanţă conceptul de corp, prin aceasta este decis că intuiţia lui empirică în experienţă trebuie să fie considerată totdeauna numai ca subiect, niciodată ca simplu predicat; şi la fel pentru toate celelalte categorii.

DEDUCŢIA CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI

Secţiunea a doua[7]

[7] Toată secţiunea a doua are în ediţia I textul următor: (vezi la sfârşitul acestei secţiuni, scris cu albastru)

DEDUCȚIA TRANSCENDENTALĂ A CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI

§ 15. DESPRE POSIBILITATEA UNEI LEGĂTURI ÎN GENERE

Diversul reprezentărilor poate fi dat într-o intuiție, care este numai sensibilă, adică nu este decât receptivitate, iar forma acestei intuiții poate rezida *a priori* în facultatea noastră de reprezentare, fară a fi totuşi altceva decât modul cum este afectat subiectul. Dar *legătura (conjunctio)* unui divers în genere nu ne poate veni niciodată prin simțuri şi deci nu poate fi nici cuprinsă totodată [B 130] în forma pură a intuiției sensibile: căci ea este un act al spontaneității facultății de reprezentare; şi cum trebuie să numim pe aceasta din urmă intelect, spre deosebire de sensibilitate, atunci orice legătură - fie că suntem sau nu conştienți de ea, fie că e o legătură a diversului intuiției sau a unor concepte diverse şi că la cea dintâi intuiția este sensibilă sau nesensibilă - este un act al intelectului, căruia i-am da denumirea generală de *sinteză*, pentru a face totodată prin aceasta să se observe că noi nu ne putem reprezenta ceva decât unit în obiect, fără a fi legat noi înşine acest ceva mai înainte, şi că între toate reprezentările *legătura* este singura care nu poate fi dată de obiecte, ci poate fi efectuată numai de subiectul însuşi, pentru că ea este un act al spontaneității lui. Aici se poate uşor observa că acest act trebuie să fie originar unic şi deopotrivă valabil pentru toată legătura, şi că descompunerea, analiza, care pare a fi contrariul ei, o presupune totuşi totdeauna; căci acolo unde intelectul nu a legat în prealabil nimic, el nu poate nici dezlega nimic, fiindcă numai ca fiind legat de către el a putut fi dat ceva facultății de reprezentare.

Dar conceptul de legătură, în afară de conceptul de divers şi de cel al sintezei lui, mai cuprinde în sine şi pe cel al unității acestui divers. Legătura este reprezentarea unității *sintetice* a diversului[*]. [B 131] Reprezentarea acestei unități nu poate deci să rezulte din legătură, ci mai curând prin faptul că se adaugă la reprezentarea diversului ea face în primul rând posibil conceptul de legătură. Această unitate, care precede *a priori* toate conceptele de legătură, nu este acea categorie a unității (§ 10); căci toate categoriile se întemeiază pe funcții logice în judecăți, iar în aceste judecăți este gândită deja legătura, deci unitatea unor concepte date. Categoria presupune deci deja legătura. Prin urmare, noi trebuie să căutăm şi mai sus această unitate (care este calitativă, §12), anume în ceea ce conține însuşi principiul unității unor concepte diverse în judecăți, prin urmare al posibilității intelectului, chiar în folosirea lui logică.

§ 16. DESPRE UNITATEA ORIGINAR-SINTETICĂ A APERCEPȚIEI

Acest: *Eu gândesc* trebuie să poată însoți toate reprezentările mele; căci altfel ar fi reprezentat în mine [B 132] ceva care nu ar putea fi deloc gândit, ceea ce este totuna cu a spune că reprezentarea ar fi sau imposibilă sau, cel puțin pentru mine, nu ar fi nimic. Reprezentarea care poate fi dată anterior oricărei gândiri se numeşte intuiție. Prin urmare, tot diversul intuiției are un raport necesar cu: *eu gândesc*, în acelaşi subiect în care se întâlneşte acest divers. Dar această reprezentare este un act al *spontaneității*, adică nu poate fi considerată ca aparținând sensibilității. Eu o numesc *apercepție pură*, pentru a o distinge de apercepția *empirică,* sau şi *apercepție originară,* deoarece ea este acea conştiință de sine care, producând reprezentarea *eu gândesc*, trebuie să poată însoți pe toate celelalte şi care, fiind una şi aceeaşi în orice conştiință, nu mai poate fi însoțită de nici una. Eu numesc unitatea acestei reprezentări unitate *transcendentală* a conştiinței de sine, pentru a desemna posibilitatea cunoaşterii *a priori* care provine din ea. Căci diversele reprezentări care sunt date într-o anumită intuiție nu ar fi toate reprezentările *mele,* dacă

[*] Problema de a şti dacă reprezentările însele sunt identice şi dacă ar putea fi deci gândite analitic una prin alta nu e luată aici în considerare. Conştiința uneia, întrucât e vorba de divers, trebuie totuşi să fie distinsă de conştiința celeilalte, şi numai de sinteza acestei conştiințe (posibile) este vorba aici.

nu ar aparține unei conștiințe de sine, cu alte cuvinte ca fiind reprezentările mele (deși eu nu sunt conștient de ele ca atare), ele trebuie să fie totuși necesar conforme condiției sub care numai pot sta la un loc într-o conștiință generală, pentru că altfel ele nu mi-ar aparține în întregime. [B 133] Din această legătură originară se pot trage multe concluzii.

Această identitate totală a apercepției unui divers dat în intuiție cuprinde o sinteză a reprezentărilor şi nu e posibilă decât prin conștiința acestei sinteze. Căci conștiința empirică, care însoțește diverse reprezentări, este în sine dispersată şi fără relație cu identitatea subiectului. Această relație nu are deci loc nici prin faptul că eu însoțesc cu conștiință orice reprezentare, ci are loc prin faptul că eu *adaug* o reprezentare la alta şi sunt conștient de sinteza lor. Prin urmare, numai prin aceea că pot lega *într-o conștiință* un divers al unor reprezentări date este posibil să-mi reprezint *identitatea conștiinței în aceste reprezentări* însele, adică unitatea *analitică* a apercepției nu este posibilă decât sub supoziția vreunei unități *sintetice*[**]. [B 134] Ideea: aceste reprezentări date în intuiție îmi aparțin toate mie vrea deci să spună numai că eu le unesc într-o conștiință de sine sau că cel puțin le pot uni în ea; şi deşi această idee nu este încă ea însăşi conștiința *sintezei* reprezentărilor, totuşi ea îi presupune posibilitatea, adică numai prin aceea că pot concepe diversul lor într-o conștiință eu le numesc, pe toate, reprezentările *mele*; deoarece altfel eu aş avea un eu atât de divers şi de multicolor câte reprezentări am de care sunt conștient. Unitatea sintetică a diversului intuițiilor, ca fiind dată *a priori*, este deci principiul identității apercepției însăşi care precede *a priori* toată gândirea *mea* determinată. Dar legătura nu este în obiecte şi nu poate fi împrumutată de la ele prin percepție, de la care ar primi-o în primul rând intelectul, ci este numai o [B 135] operație a intelectului, care el însuşi nu este altceva decât facultatea de a lega *a priori* şi de a reduce diversul unor reprezentări date la unitatea apercepției, care este principiul suprem în întreaga cunoaştere omenească.

Acest principiu al unității necesare a apercepției este, în adevăr, el însuşi identic, prin urmare o judecată analitică, dar manifestă totuşi o sinteză a diversului dat într-o intuiție ca fiind necesară, sinteză fără care acea identitate absolută a conștiinței de sine nu poate fi gândită. Căci prin *eul* ca simplă reprezentare nu e dat nimic divers; numai prin intuiție, care e distinctă de ea, poate fi dat diversul şi poate fi gândit prin *legătură* într-o conștiință. Un intelect, în care tot diversul ar fi dat în acelaşi timp de conștiința de sine, ar *intui*; al nostru nu poate decât *gândi*, şi trebuie să caute intuiția în simțuri. Eu sunt deci conștient de eul identic cu privire la diversul reprezentărilor date mie într-o intuiție, fiindcă le numesc pe toate reprezentări *a1e mele*, care constituie una. Dar aceasta este totuna cu a spune că sunt conștient de o sinteză necesară a acestor reprezentări *a priori,* sinteză care se numeşte unitate sintetică originară a apercepției, căreia îi sunt supuse toate reprezentările [B 136] ce-mi sunt date, dar şi la care ele trebuie aduse printr-o sinteză.

§ 17. PRINCIPIUL UNITĂȚII SINTETICE A APERCEPȚIEI ESTE PRINCIPIUL SUPREM AL ÎNTREGII FOLOSIRI A INTELECTULUI

Principiul suprem al posibilității oricărei intuiții cu privire la sensibilitate a fost, după estetica transcendentală, ca tot diversul ei să fie supus condițiilor formale ale spațiului şi timpului. Principiul suprem al aceleiaşi posibilități cu privire la intelect este ca tot diversul

[**] Unitatea analitică a conștiinței e inerentă tuturor conceptelor comune ca atare; de exemplu, dacă gândesc *roşul* în genere îmi reprezint prin aceasta o însuşire care (ca notă) poate fi găsită undeva sau poate fi legată cu alte reprezentări; deci numai cu ajutorul unei unități sintetice posibile pregândite pot să-mi reprezint unitatea analitică. O reprezentare care trebuie să fie gândită ca fiind comună unor lucruri *diferite* [B 134] va fi considerată ca aparținând lucrurilor care, în afară de ea, mai au în sine ceva *diferit*, prin urmare, ea trebuie gândită mai înainte în unitate sintetică cu altele (deşi reprezentări numai posibile), înainte ca eu să pot gândi în ea unitatea analitică a conștiinței care o transformă în *conceptus communis*. Şi astfel, unitatea sintetică a apercepției e punctul culminant de care trebuie să ancorăm orice folosire a intelectului, chiar întreaga logică şi, după ea, filosofia transcendentală; mai mult, această facultate este intelectul însuşi.

intuiției să fie supus condițiilor unității originar-sintetice a apercepției*. Sub principiul dintâi stau toate reprezentările diverse ale intuiției, întrucât ne sunt *date*; sub cel de-al doilea, întrucât ele trebuie să poată fi *legate* [B 137] într-o conştiință; fără aceasta, nimic nu poate fi gândit sau cunoscut, fiindcă reprezentările date nu au comun actul apercepției: *eu gândesc*, şi de aceea nu ar fi sesizate împreună într-o conştiință de sine.

Intelectul este, în general vorbind, facultatea *cunoaşterilor*. Acestea constau în raportul determinat al reprezentărilor date la un obiect. Dar *obiectul* este ceva în al cărui concept este *unit* diversul unei intuiții date. Însă orice unire a reprezentărilor reclamă unitatea conştiinței în sinteza lor. Prin urmare, unitatea conştiinței este aceea care singură constituie raportul reprezentărilor cu un obiect, deci valabilitatea lor obiectivă; prin urmare, ea este aceea care face ca ele să devină cunoştințe şi pe care deci se întemeiază posibilitatea însăşi a intelectului.

Întâia cunoştință pură a intelectului, pe care se întemeiază toată cealaltă folosire a lui şi care, în acelaşi timp, este şi cu totul independentă de toate condițiile intuiției sensibile, este deci principiul unității *sintetice* originare a apercepției. Astfel, simpla formă a intuiției sensibile externe, spațiul, nu este încă o cunoştință; el dă numai diversul intuiției *a priori* pentru o cunoştință posibilă. Pentru a cunoaşte ceva în spațiu, de exemplu o linie, eu trebuie s-o *trag* şi să efectuez astfel [B 138] sintetic o legătură determinată a diversului dat; aşa încât, unitatea acestei acțiuni este totodată unitatea conştiinței (în conceptul unei linii) şi în chipul acesta un obiect (un spațiu determinat) este mai întâi cunoscut. Unitatea sintetică a conştiinței este deci o condiție obiectivă a oricărei cunoştințe, nu numai de care am eu nevoie pentru a cunoaşte un obiect, ci sub care trebuie să stea orice intuiție *pentru a deveni obiect pentru mine*, fiindcă în alt mod şi fără această sinteză diversul nu s-ar uni într-o conştiință.

Această judecată din urmă este, precum s-a spus, ea însăşi analitică, deşi face din unitatea sintetică condiția întregii gândiri; căci ea nu spune altceva decât că toate reprezentările mele într-o intuiție oarecare dată trebuie să fie supusă condiției numai sub care eu le pot atribui, ca reprezentări ale *mele*, eului identic şi deci le pot sesiza ca legate sintetic într-o apercepție cu ajutorul expresiei generale: *eu gândesc*.

Dar acest principiu nu este totuşi un principiu pentru orice intelect ,posibil în genere, ci numai pentru un intelect prin a cărui apercepție pură în reprezentarea: eu sunt, încă nu e dat nimic divers. Un intelect prin a cărui conştiință de sine ar fi dat în [B 139] acelaşi timp diversul intuiției, un intelect prin a cărui reprezentare ar exista în acelaşi timp obiectele acestei reprezentări, nu ar avea nevoie de un act particular al sintezei diversului pentru unitatea conştiinței, unitate de care are nevoie intelectul omenesc, care numai gândeşte, dar nu intuieşte. Dar pentru intelectul omenesc acest principiu este totuşi inevitabil întâiul principiu, astfel încât el nu-şi poate face nici cel mai mic concept despre un alt intelect posibil, fie despre unul care el însuşi ar intui, fie că s-ar baza pe o intuiție care, deşi sensibilă, ar fi totuşi de o altă specie decât cea care se află la baza timpului şi spațiului.

§ 18. DESPRE CEEA CE ESTE UNITATEA OBIECTIVĂ A CONŞTIINȚEI DE SINE

Unitatea transcendentală a apercepției este aceea care reuneşte într-un concept despre obiect tot diversul dat într-o intuiție. De aceea se numeşte *obiectivă* şi trebuie distinsă de *unitatea subiectivă* a conştiinței, care este o *determinare a simțului intern*, prin care acel divers al intuiției este dat empiric pentru o astfel de legătură. Dacă pot fi conştient *empiric* de divers ca simultan sau ca succesiv, depinde de împrejurări sau de condiții empirice. Prin urmare, [B 140] unitatea empirică a conştiinței se raportează, cu ajutorul asociației reprezentărilor, la un fenomen şi este cu totul contingentă. Dimpotrivă, forma pură a intuiției în timp, numai ca intuiție în genere care

* Spațiul şi timpul şi toate părțile lor sunt *intuiții,* deci reprezentări particulare cu diversul pe care-l cuprind în ele însele (vezi Estetica transcendentală); prin urmare, nu sunt simple concepte cu ajutorul cărora aceeaşi constiință este întâlnită ca fiind cuprinsă în multe reprezentări, ci sunt mai multe reprezentări care se găsesc ca fiind cuprinse în una singură şi în conştiinta pe care o avem despre ele, prin urmare, ca legate împreună; în consecință, unitatea conştiintei se prezintă ca sintetică, totuşi ca originară. Această *particularitate* a ei este importantă în aplicare (vezi § 25).

conține un divers dat, e supusă unității originare a conştiinței exclusiv prin raportarea necesară a diversului intuiției la un: eu gândesc,deci prin sinteza pură a intelectului, care se află *a priori* la baza celei empirice. Numai această unitate este valabilă obiectiv; unitatea empirică a apercepției pe care nu o examinăm aici şi care e şi derivată din cea dintâi în condiții date *in concreto*, are numai valabilitate subiectivă. Unul leagă reprezentarea unui anumit cuvânt de un lucru, altul de alt lucru; şi unitatea conştiinței în ceea ce este empiric nu este, în raport cu ceea ce e dat, necesar şi universal valabilă.

§l9.FORMA LOGICĂ A TUTUROR JUDECĂȚILOR CONSTĂ ÎN UNITATEA OBIECTIVĂ A APERCEPȚIEI CONCEPTELOR CUPRINSE ÎN EA

Nu m-am putut mulțumi niciodată cu explicarea pe care logicienii o dau despre judecată în genere: ea este, cum spun ei, reprezentarea unui raport între două concepte. Fără a [B 141] mă certa aici cu ei asupra explicației eronate, că ea se aplică, în orice caz, numai judecăților *categorice*, dar nu celor ipotetice şi disjunctive (cele din urmă nu conțin un raport de concepte, ci chiar unul de judecăți), cu toate că din această eroare a logicii au rezultat multe consecințe supărătoare[*], voi remarca numai că aici rămâne nedeterminat în ce constă acest *raport*.

Dar dacă cercetez mai îndeaproape raportul unor cunoaşteri date în fiecare judecată şi îl disting, ca aparținând intelectului, de raportul pe care-l operează legile imaginației reproductive (raport care are numai valabilitate subiectivă), atunci găsesc că o judecată nu este altceva decât modul de a aduce cunoştințe date la unitatea *obiectivă* a apercepției. Funcția pe care o îndeplineşte în aceste judecăți copula este constă în [B 142] a distinge unitatea obiectivă a reprezentărilor date de unitatea lor subiectivă. Căci ea desemnează raportarea acestor reprezentări la apercepția originară şi *unitatea* lor *necesară*, deşi judecata însăşi este empirică, deci contingentă, de exemplu: corpurile sunt grele. Nu vreau să spun prin aceasta, ce-i drept, că aceste reprezentări se raportează *necesar unele la altele* în intuiția empirică, ci că ele se raportează unele la altele în sinteza intuițiilor în *virtutea unității necesare* a apercepției, conform adică principiilor care determină obiectiv toate reprezentările, astfel încât să se poată naşte cunoştință, principii care sunt derivate toate din principiul fundamental al unității transcendentale a apercepției. Numai astfel se naşte din acest raport o *judecată*, adică un raport care este *obiectiv valabil* şi care se distinge suficient de raportul aceloraşi reprezentări, a cărui valabilitate ar fi numai subiectivă, ca acela, de exemplu, care se întemeiază pe legile asociației. După acestea din urmă, eu aş putea spune numai: dacă susțin un corp, simt o senzație de greutate, dar nu: el, corpul, este greu; ceea ce nu vrea să zică decât că aceste două reprezentări sunt unite în obiect, adică independent de starea subiectului, şi că nu sunt numai asociate în percepție (oricât de des ar putea fi repetată această percepție).

[B 143] §20. TOATE INTUIȚIILE SENSIBILE SUNT SUPUSE CATEGORIILOR CA CONDIȚII ÎN CARE, NUMAI, DIVERSUL LOR SE POATE REUNI ÎNTR-O CONŞTIINȚĂ

Datul divers dintr-o intuiție sensibilă intră în mod necesar sub unitatea sintetică originară a apercepției, fiindcă numai prin ea este posibilă *unitatea* intuiției (§ 17). Dar actul intelectului, prin care diversul reprezentărilor date (fie ele intuiții sau concepte) este adus sub o apercepție în

[*]Interminabila teorie despre cele patru figuri silogistice nu priveşte numai silogismele categorice, şi deşi această teorie nu este altceva decât o artă de a dobândi pe furiş, prin camuflarea concluziilor imediate *(consequentiae immediatae)* sub premisele unui silogism pur, aparența mai multor feluri de silogisme decât cele ale primei figuri, teoria n-ar fi avut numai prin aceasta mare succes, dacă n-ar fi reuşit să acorde judecăților categorice, ca acelora la care toate celelalte trebuie să poată fi raportate, o autoritate exclusivă; ceea ce însă e fals, după § 9.

genere, este funcţia logică ajudecăţilor (§ 19). Tot diversul, întrucât este dat într-o intuiţie empirică, este deci *determinat* în raport cu una din funcţiile logice de a judeca, prin care el este adus la o conştiinţă în genere. Dar *categoriile* nu sunt altceva decât tocmai aceste funcţii logice ale judecăţii, întrucât diversul unei intuiţii date este determinat în raport cu ele (§13). Deci şi diversul dintr-o intuiţie dată este supus necesar categoriilor.

[B 144] §21. OBSERVAŢIE

Un divers cuprins într-o intuiţie pe care o numesc a mea este reprezentat prin sinteza intelectului ca aparţinând unităţii *necesare* a conştiinţei de sine, şi aceasta se întâmplă cu ajutorul categoriei[*]. Aceasta arată că, deci, conştiinţa empirică a unui divers dat unei aceleiaşi intuiţii este supusă unei conştiinţe de sine *a priori,* exact 1a fel cum o intuiţie empirică e supusă unei intuiţii sensibile pure, care şi ea are loc *a priori.* Judecata de mai sus constituie deci începutul unei *deductii* a conceptelor intelectuale pure, în care, deoarece categoriile apar *independent de sensibilitate* numai în intelect, eu trebuie să fac abstracţie şi de modulcum este dat diversul pentru o intuiţie empirică, spre a nu considera decât unitatea pe care intelectul o adaugă la intuiţie cu ajutorul categoriei. În cele ce urmează (§26) se va arăta, [B 145] prin felul cum intuiţia empirică este dată în sensibilitate, că unitatea acestei intuiţii nu este alta decât aceea pe care categoria o prescrie în genere, după precedentul §20, diversului unei intuiţii date; şi prin faptul că valabilitatea ei *a priori* va fi explicată cu privire la toate obiectele simţurilor noastre, va fi fost atins pe deplin scopul deducţiei.

Numai de un lucru nu am putut face totuşi abstracţie în demonstraţia de mai sus, anume că diversul intuiţiei trebuie să fie dat încă anterior sintezei intelectului şi independent de ea; dar în ce fel, rămâne aici indeterminat. Căci dacă aş gândi un intelect care ar intui el însuşi (cum ar fi, de exemplu, un intelect divin, care nu şi-ar reprezenta obiecte date, ci în a cărui reprezentare ar fi în acelaşi timp date sau produse obiectele însele), categoriile nu ar avea, în raport cu o astfel de cunoaştere, nici un sens. Ele nu sunt decât reguli pentru un intelect a cărui întreagă facultate stă în gândire, adică în acţiunea de a aduce la unitatea apercepţiei sinteza diversului care i-a fost dat în intuiţie din altă parte, deci un intelect care nu *cunoaşte* nimic prin el însuşi, ci leagă şi ordonează numai materia cunoaşterii, intuiţia, care trebuie să-i fie dată de obiect. Dar despre particularitatea intelectului nostru de a nu înfăptui unitatea apercepţiei *a priori* decât cu ajutorul categoriilor şi [B 146] numai în acest mod şi în acest număr al lor, nu se poate indica nici o raţiune, tot astfel cum nu se poate spune de ce avem tocmai aceste funcţii ale judecăţii şi nu altele sau de ce timpul şi spaţiul sunt singurele forme ale intuiţiei noastre posibile.

§22. CATEGORIA NU ARE ALTĂ FOLOSIRE PENTRU CUNOAŞTEREA OBIECTELOR DECÂT APLICAREA EI LA OBIECTE ALE EXPERIENŢEI

A *gândi* un obiect şi a *cunoaşte* un obiect nu este deci acelaşi lucru. Din cunoaştere fac parte, în adevăr, două elemente: mai întâi conceptul, prin care în genere un obiect este gândit (categoria); şi, al doilea, intuiţia, prin care obiectul este dat; căci dacă conceptului nu i-ar putea fi dată o intuiţie corespunzătoare, el ar fi o idee în ce priveşte forma, dar fără nici un obiect, şi prin ea nu ar fi posibilă nici o cunoaştere despre vreun lucru oarecare, fiindcă, după cât ştiu, nu ar exista nimic şi nici n-ar putea exista ceva, la care ideea mea să poată fi aplicată. Orice intuiţie posibilă pentru noi este sensibilă (Estetica), prin urmare gândirea unui obiect în genere cu ajutorul unui concept pur al intelectului nu poate deveni în noi cunoaştere decât întrucât acest concept este raportat la obiectele simţurilor. Intuiţia sensibilă [B 147] este sau intuiţie pură

[*] Argumentul se întemeiază pe reprezentarea *unităţii intuiţiei* prin care e dat un obiect, unitate care implică totdeauna o sinteză a diversului dat pentru o intuiţie şi conţine deja raportul acestui divers cu unitatea apercepţiei.

(spațiu şi timp), sau intuiție empirică a ceea ce e reprezentat nemijlocit ca real în spațiu şi în timp prin senzație. Cu ajutorul determinării celei dintâi noi putem dobândi cunoştințe *a priori* despre obiecte (în matematică), dar numai în ce priveşte forma acestor obiecle, ca fenomene; în ce priveşte problema dacă pot exista lucruri care trebuie intuite în această formă, rămâne încă nedecis. Prin urmare, toate conceptele matematice nu sunt cunoştințe prin ele însele; afară de cazul când se presupune că există lucruri care nu pot fi reprezentate decât în conformitate cu forma acestei intuiții sensibile pure. Dar *lucruri* nu sunt date în *spațiu* şi *timp* decât ca percepții (reprezentări însoțite de senzații), deci cu ajutorul reprezentării empirice. În consecință, conceptele pure ale intelectului, chiar când sunt aplicate la intuiții *a priori* (ca în matematică), nu procură cunoştință decât în măsura în care aceste intuiții, şi cu ajutorul lor şi conceptele intelectului, pot fi aplicate la intuiții empirice. Prin urmare, nici categoriile nu ne procură cu ajutorul intuiției cunoştințe despre obiecte decât numai prin aplicarea lor posibilă la *intuiția empirică*, adică ele nu servesc decât la posibilitatea *cunoaşterii empirice*. Iar această cunoaştere se numeşte *experiență*. Prin urmare, categoriile n-au altă folosire pentru cunoaşterea lucrurilor decât numai [B 148] întrucât acestea sunt considerate ca obiecte ale unei experiențe posibile.

§23

Judecata precedentă este de cea mai mare importanță, căci ea determină limitele folosirii conceptelor pure ale intelectului cu privire la obiecte, la fel cum Estetica transcendentală determină limitele folosirii formei pure a intuiției noastre sensibile. Spațiul şi timpul, reprezentând condiții ale modalități în care ne pot fi date obiecte, nu au altă valabilitate decât în raport cu obiectele simțurilor, prin urmare numai ale experienței. Dincolo de aceste limite, ele nu reprezintă absolut nimic; căci nu sunt decât în simțuri şi nu au, în afara lor, nici o realitate.

Conceptele pure ale intelectului sunt scutite de această limitare şi se extind la obiectele intuiției în genere, fie că seamănă sau nu cu a noastră, cu condiția de a fi sensibilă şi nu intelectuală. Dar această extindere a conceptelor dincolo de intuiția *noastră* sensibilă nu ne serveşte la nimic. Căci ele nu sunt atunci decât concepte vide despre obiecte şi nu putem judeca cu ajutorul lor, ele sunt simple forme ale gândirii fără realitate obiectivă, dacă aceste obiecte sunt sau nu posibile, fiindcă nu avem la îndemână nici o intuiție la care să poată fi aplicată unitatea sintetică a apercepției, pe care numai conceptele o conțin, şi astfel să poată [B 149] determina un obiect. Numai intuiția *noastră* sensibilă şi empirică le poate conferi sens şi semnificație.

Dacă deci se admite ca dat un obiect al unel intuiții *nonsensibile*, îl putem reprezenta fără îndoială cu ajutorul tuturor predicatelor care sunt cuprinse deja în supoziția că *nimic din ceea ce aparține intuiției sensibile nu-i convine*, deci că nu este întins sau că nu este în spațiu, că durata lui nu este în timp, că în el nu se găseşte nici o schimbare (succesiune de determinări în timp) etc. Dar dacă arăt numai ce nu este intuiția obiectului, fără a putea spune ce anume este cuprins în ea, nu înseamnă a poseda o cunoştință propriu-zisă; căci, în acest caz, eu nu am reprezentat posibilitatea unui obiect pentru conceptul meu intelectual pur, din cauză că nu am putut da o intuiție care să-i corespundă, ci am putut numai spune că intuiția noastră nu este valabilă pentru el. Dar cel mai important lucru este aici că la aşa ceva nici măcar o singură categorie n-ar putea fi aplicată vreodată, de exemplu, conceptul de substanță, adică de ceva care să poată exista ca subiect, dar niciodată ca simplu predicat; deoarece nu ştiu deloc dacă poate exista vreun lucru care să corespundă acestei determinări a gândirii decât dacă intuiția empirică îmi procură un caz de aplicare. Dar despre aceasta mai multe în cele ce urmează.

[B 150] §24. DESPRE APLICAREA CATEGORIILOR LA OBIECTE ALE SIMȚURILOR ÎN GENERE

Conceptele pure ale intelectului se raportează prin simplul intelect la obiecte ale intuiției în genere, rămânând nedeterminat dacă această intuiție este a noastră sau o oarecare alta, cu condiția de a fi sensibilă, dar tocmai de aceea nu sunt decât simple *forme de gândire,* prin care nu este cunoscut încă nici un obiect determinat. Sinteza sau legătura diversului în ele se raporta numai la unitatea apercepției şi era prin acest fapt principiul posibilității cunoaşterii *a priori*, întrucât se întemeiază pe intelect, şi prin urmare ea nu este numai transcendentală, ci şi numai pur intelectuală. Dar fiindcă în noi o anumită formă stă *a priori* la baza intuiției sensibile, care se întemeiază pe receptivitatea capacității de reprezentare (sensibilitate), intelectul, ca spontaneitate, poate determina simțul intern prin diversul reprezentărilor date în conformitate cu unitatea sintetică a apercepției şi poate gândi astfel *a priori* unitatea sintetică a apercepției diversului *intuiției sensibile*, ca o condiție căreia trebuie să-i fie supuse necesar toate obiectele intuiției noastre (omeneşti). În modul acesta, categoriile dobândesc, ca simple forme de gândire, realitate obiectivă, adică aplicare la obiecte [B 151] care ne pot fi date în intuiție, dar numai ca fenomene; căci numai dcspre fenomene suntem noi capabili să avem o intuiție *a priori*.

Această sinteză a diversului intuiției sensibile, care este *a priori* posibilă şi necesară, poate fi numită *figurată (synthesis speciosa)*, spre a o distinge de aceea care ar fi gândită în raport cu diversul unei intuiții în genere, în simpla categorie, şi care se numeşte sinteză a intelectului *(synthesis intellectualis)*; ambele sunt *transcendentale*, nu numai fiindcă ele însele preced *a priori*, ci fiindcă întemeiază şi posibilitatea altei cunoştințe *a priori*.

Dar sinteza figurată, dacă se raportează numai la unitatea originarsintetică a apercepției, adică la această unitate transcendentală, care este gândită în categorie, trebuie să fie numită, pentru a o distinge de legătura numai intelectuală, *sinteza transcendentală a imaginației*. *Imaginația* este facultatea de a reprezenta în intuiție un obiect *în absența lui*. Fiindcă orice intuiție a noastră este sensibilă, imaginația, în virtutea condiției subiective care numai ea îi permite să dea conceptelor intelectului o intuiție corespunzătoare, aparține *sensibilității*; totuşi, întrucât sinteza ei este o funcție a spontaneității, care este determinantă, şi nu, ca simțul, [B 152] numai determinabilă, prin urmare, întrucât poate determina *a priori* simțul în ce priveşte forma lui în conformitate cu unitatea apercepției, imaginația este în această măsură o facultate de a determina *a priori* sensibilitatea şi sinteza ei, a intuițiilor, *în conformitate cu categoriile*, trebuie să fie sinteza transcendentală a *imaginației*. Această sinteză este un efect al intelectului asupra sensibilității şi prima lui aplicare (totodată principiul tuturor celorlalte) la obiecte ale intuiției posibile nouă. Ca figurată, ea este diferită de sinteza intelectuală produsă numai de intelect, fără ajutorul imaginației. Întrucât imaginația este spontaneitate, eu o numesc uneori şi imaginație *productivă* şi o disting prin aceasta de cea *reproductivă*, a cărei sinteză e supusă pur şi simplu unor legi empirice, anume celor ale asociației, şi care, prin urmare nu contribuie cu nimic la explicarea posibilității cunoaşterilor *a priori* şi, din această cauză, nu aparține filosofiei transcendentale, ci psihologiei.

*
* *

Aici e locul să facem inteligibil paradoxul pe care fiecare a trebuit să-l remarce în expunerea formei simțului intern (§6) - anume, că acest simț intern nu ne prezintă conştiinței, chiar şi pe noi înşine, [B 153] decât aşa cum ne apărem nouă, nu aşa cum suntem în noi înşine, fiindcă noi ne intuim numai cum suntem *afectați* interior, ceea ce pare a fi contradictoriu, întrucât ar trebui să ne comportăm pasiv față de noi înşine; de aceea, în sistemele de psihologie se obişnuieşte de preferință ca *simțul intern* şi facultatea *apercepției* (pe care noi le distingem cu grijă) să fie prezentate ca identice.

Ceea ce determină simțul intern sunt intelectul şi facultatea lui originară de a lega diversul intuiției, adică de a-l aduce sub o apercepție (pe care se întemeiază însăşi posibilitatea lui). Fiindcă în noi, oamenii, intelectul nu este o facultate a intuițiilor, şi chiar dacă aceste intuiții ar fi date în sensibilitate, el nu le poate primi *în sine*, pentru a lega oarecum diversul *propriei lui*

intuiţii, sinteza lui, dacă e considerat în el însuşi, nu este altceva decât unitatea acţiunii de care este conştient ca atare, chiar independent de sensibilitate, dar prin care el însuşi este capabil să determine interior sensibilitatea în raport cu diversul pe care acesta i-l poate da, potrivit formei intuiţiei ei. Sub numele de *sinteză transcendentală a imaginaţiei*, intelectul exercită deci asupra subiectului *pasiv*, a cărui *facultate* este, o acţiune despre care noi spunem cu drept cuvânt că simţul intern [B 154] e afectat de ea. Apercepţia şi unitatea ei sintetică sunt atât de puţin identice cu simţul intern, încât, cea dintâi, ca izvor al oricărei legături, se îndreaptă, sub numele de categorii, spre diversul *intuiţiilor în genere* anterior oricărei intuiţii sensibile, spre obiecte în genere; dimpotrivă, simţul intern conţine simpla formă a intuiţiei, dar fără legătura diversului în ea, prin urmare nu conţine încă nici o intuiţie *determinată*; aceasta nu este posibilă decât prin conştiinţa determinării simţului intern cu ajutorul acţiunii transcendentale a imaginaţiei (adică prin influenţa sintetică a intelectului asupra simţului intern), pe care am numit-o sinteză figurată.

Observăm acestea totdeauna şi în noi. Noi nu putem gândi o linie fără a o *trage* în gândire; nu putem gândi un cerc fără a-l *descrie*; nici să ne reprezentăm cele trei dimensiuni ale spaţiului fără a *trage* din acelaşi punct trei linii perpendiculare între ele; şi nici chiar timpul, fără ca în *tragerea* unei linii drepte (care să fie reprezentarea externă figurată a timpului) să dăm atenţie acţiunii sintezei diversului prin care determinăm succesiv simţul intern, şi prin aceasta succesiunii acestei determinări în el. Ceea ce produce mai întâi conceptul de succesiune este mişcarea, ca acţiune a subiectului (nu ca determinare [B 155] a unui obiect)[*], prin urmare, sinteza diversului în spaţiu, dacă facem abstracţie de acest spaţiu şi dăm atenţie numai acţiunii prin care determinăm simţul *intern* conform formei lui. Intelectul nu *găseşte* deci în simţul intern o astfel de legătură a diversului, ci *o produce*, afectând acest simţ. Dar problema de a şti cum eul, acel eu gândesc, este distinct de eul care se intuieşte pe sine însuşi (fiindcă îmi pot reprezenta, cel puţin ca posibil, şi un alt mod de intuiţie) şi totuşi este identic cu acesta din urmă ca acelaşi subiect, cum pot deci spune: eu, ca inteligenţă şi subiect *gânditor*, mă cunosc pe *mine* însumi ca obiect *gândit*, întrucât îmi sunt dat pe deasupra mie însumi în intuiţie, numai aşa cum cunosc celelalte fenomene, adică nu aşa cum sunt în faţa intelectului, ci aşa cum îmi apar mie însumi; această problemă, zic, nu prezintă nici mai multă, nici mai puţină dificultate decât este aceea de a şti cum îmi pot fi mie însumi în genere [B 156] un obiect şi chiar un obiect al intuiţiei şi percepţiilor interne. Că totuşi trebuie să fie în adevăr aşa se poate demonstra clar dacă se consideră spaţiul numai ca o simplă formă pură a fenomenelor simţurilor externe: prin aceea că noi nu ne putem reprezenta timpul, care nu este totuşi un obiect al intuiţiei externe, altfel decât sub imaginea unei linii pe care o tragem, şi că fără acest mod de expunere noi nu am putea cunoaşte unitatea dimensiunii lui; se poate arăta la fel că noi trebuie să luăm determinarea lungimii timpului sau şi a epocilor pentru toate percepţiile interne de la ceea ce obiectele externe prezintă ca variabil şi că, prin urmare, trebuie să ordonăm ca fenomene în timp determinările simţului intern exact în acelaşi mod cum ordonăm pe cele ale simţului extern în spaţiu; prin urmare, dacă admitem, despre cele din urmă, că prin ele cunoaştem obiecte numai întrucât suntem afectaţi dinafară, trebuie să recunoaştem şi despre simţul intern că prin el ne intuim pe noi înşine numai astfel cum suntem interior afectaţi de noi *înşine*, adică, în ce priveşte intuiţia internă, noi cunoaştem propriul nostru subiect numai ca fenomen, iar nu în ceea ce este el în sine[*].

[B 157] §25

[*] Mişcarea unui obiect în spaţiu nu aparţine unei ştiinţe pure, prin urmare nici geometriei, căci noi nu putem cunoaşte *a priori* că ceva este mobil, ci numai prin experienţă. Dar mişcarea ca descriere a unui spaţiu este un act pur al sintezei succesive a diversului în intuiţia externă în genere, prin imaginaţia productivă, şi aparţine nu numai geometriei, ci însăşi filosofiei transcendentale.

[*] Nu văd cum se pot găsi atâtea dificultăţi în faptul că simţul intern este afectat de noi înşine. Orice act al *atenţiei* ne poate da un exemplu în această privinţă. Intelectul determină în ea totdeauna simţul intern, în confonnitate cu legătura pe care o gândeşte, faţă de intuiţia internă, care corespunde diversului în sinteza intelectului. Cât de mult este afectată de obicei simţirea în modul acesta, oricine va putea observa în sine însuşi.

Dimpotrivă eu sunt conştient de mine însumi în sinteza transcendentală a diversului reprezentărilor în genere, prin urmare în unitatea originară sintetică a apercepţiei, nu aşa cum îmi apar, nici aşa cum sunt în mine însumi, ci numai că sunt. Această *reprezentare* este o *gândire*, nu o *intuire*. Dar cum pentru *cunoaşterea* noastră înşine, în afară de acţiunea gândirii care aduce diversul fiecărei intuiţii posibile la unitatea apercepţiei, mai e nevoie de un anumit mod de intuiţie, prin care e dat acest divers, propria mea existenţă nu este, ce-i drept, fenomen (cu atât mai puţin simplă aparenţă), dar determinarea existenţei[**] mele [B 158] nu poate avea loc decât în conformitate cu forma simţului intern şi după modul particular cum este dat diversul, pe care-l leg, în intuiţia internă, şi nu am deci după aceasta nici o *cunoştinţă* despre mine aşa *cum sunt*, ci numai aşa cum îmi *apar* mie însumi. Conştiinţa de sine însuşi nu este deci nici pe departe o cunoaştere de sine însuşi, cu toate categoriile care constituie gândirea *unui obiect în genere* prin legarea diversului într-o apercepţie. Aşa cum pentru cunoaşterea unui obiect diferit de mine, pe lângă gândirea unui obiect *în genere* (în categorie), am nevoie totuşi şi de o intuiţie prin care determin acel concept general, tot astfel pentru cunoaşterea mea însumi am nevoie, în afară de conştiinţă sau în afară de faptul că mă gândesc pe mine, încă de o intuiţie a diversului în mine, prin care determin această idee; eu exist ca inteligenţă care este conştientă numai de facultatea ei de sinteză, dar care, [B 159] cu privire la diversul pe care trebuie să-l lege, fiind supusă unei condiţii restrictive pe care ea o numeşte simţ intern, nu poate face intuitivă acea legătură decât după raporturi de timp, care se află cu totul în afara conceptelor intelectuale propriu-zise; prin urmare, această inteligenţă nu se poate cunoaşte pe sine însăşi decât cum îşi apare sie însăşi din punctul de vedere al unei intuiţii (care nu poate fi intelectuală şi dată de intelectul însuşi) şi nu cum s-ar cunoaşte, dacă *intuiţia* ei ar fi intelectuală.

§26. DEDUCŢIA TRANSCENDENTALĂ A FOLOSIRII EMPIRICE UNIVERSAL POSIBILE A CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI

În *deducţia metafizică* a fost expusă originea *a priori* a categoriilor în genere, prin acordul lor deplin cu funcţiile logice universale ale gândirii, iar în *deducţia transcendentală* a fost expusă posibilitatea acestor categorii considerate ca cunoaşteri *a priori* despre obiecte ale unei intuiţii în genere (§§ 20, 21). Acum urmează să explicăm posibilitatea de a cunoaşte *a priori*, cu *ajutorul categoriilor*, obiectele care *nu ar putea să* se *prezinte decât simţurilor noastre*, şi anume, nu în ce priveşte forma intuiţiei lor, ci în ce priveşte legile legăturii lor, prin urmare să explicăm [B 160] cum putem prescrie, aşa-zicând, naturii legea şi chiar de a o face posibilă. Căci fără această aplicare a categoriilor nu ar reieşi clar cum tot ce se poate numai prezenta simţurilor noastre trebuie să fie supus legilor care derivă *a priori* numai din intelect.

Notez mai întâi că prin *sinteză a aprehensiunii* eu înţeleg reunirea diversului într-o intuiţie empirică, prin care devine posibilă percepţia, cu alte cuvinte, conştiinţa empirică a acestei intuiţii (ca fenomen).

Noi avem *forme* ale intuiţiei sensibile atât externe cât şi interne, *a priori*, în reprezentările de spaţiu şi timp, şi sinteza aprehensiunii diversului fenomenului trebuie să fie totdeauna conformă acestei reprezentări, pentru că ea însăşi nu poate avea loc decât conform acestei forme. Dar spaţiul şi timpul sunt reprezentate în ele *a priori* nu numai ca *forme* ale intuiţiei sensibile, ci chiar ca *intuiţii* (care conţin un divers), deci cu determinarea *unităţii* acestui divers (vezi Estetica

[**] „Eu gândesc" exprimă actul de a determina existenţa mea. Existenţa este deci deja dată prin aceasta, dar modul cum trebuie s-o determin, adică cum să pun în mine diversul aparţinând acestei existenţe, [B 158] nu este încă dat. Pentru aceasta e nevoie de intuiţia de sine, care are la bază o formă dată *a priori*, adică timpul, care e sensibilă şi aparţine receptivităţii determinabilului. Dacă nu mai am o altă intuiţie de mine însumi, care dă *determinantul* în mine, de a cărei spontaneitate sunt conştient şi pe care-l dă anterior actului *determinării,* aşa cum *timpul* dă ceea ce este determinabilul, eu nu pot determina existenţa mea ca pe aceea a unei fiinţe spontane, ci îmi reprezint numai spontaneitatea gândirii mele, adică a determinării, şi existenţa mea rămâne determinabilă numai sensibil, adică rămâne ca existenţă a unui fenomen. Totuşi această spontaneitate face ca eu să mă numesc *inteligenţă*.

transcendentală)[*]. [B 161] Deci *unitatea sintezei* diversului, în afară de noi sau în noi, prin urmare şi o legătură cu care trebuie să fie conform tot ce trebuie să fie reprezentat ca determinat în spaţiu sau în timp, este ea însăşi dată *a priori*, ca condiţie a sintezei oricărei *aprehensiuni*, în acelaşi timp cu (nu în) aceste intuiţii. Această unitate sintetică nu poate fi însă alta decât cea a legăturii diversului unei *intuiţii date în genere* într-o conştiinţă originară, dar, în conformitate cu categoriile, aplicată numai la *intuiţia* noastră *sensibilă*. Prin urmare, orice sinteză, prin care însăşi percepţia devine posibilă, este supusă categoriilor şi, pentru că experienţa este cunoaştere prin percepţii legate, categoriile sunt condiţii ale posibilităţii experienţei, şi sunt deci valabile *a priori* şi pentru toate obiectele experienţei.

*
* *

[B 162] Când deci din intuiţia empirică a unei case, de exemplu, fac o percepţie prin aprehensiunea diversului ei, *unitatea necesară* a spaţiului şi a intuiţiei sensibile externe în genere îmi serveşte de fundament şi desenez oarecum forma acestei case în conformitate cu această unitate sintetică a diversului în spaţiu. Dar tocmai aceeaşi unitate sintetică, dacă fac abstracţie de forma spaţiului, îşi are sediul în intelect şi este categoria sintezei omogenului într-o intuiţie în genere; cu alte cuvinte, categoria *cantităţii*, căreia deci acea sinteză a aprehensiunii, adică percepţia, trebuie să-i fie pe de-a întregul conformă[**].

Când (pentru a lua un alt exemplu) percep îngheţarea apei, eu aprehendez două stări (a fluidităţii şi a solidităţii) ca atare, care stau una faţă de alta într-o relaţie de timp. Dar în timp, pe care-l pun la baza fenomenului ca *intuiţie* internă, [B 163] eu îmi reprezint în mod necesar *unitatea* sintetică a diversului, fără care această relaţie nu ar putea fi dată într-o intuiţie în mod determinat (din punctul de vedere al succesiunii). Această unitate sintetică, considerată ca fiind condiţia *a priori* care-mi permite să leg diversul unei intuiţii în genere şi făcând abstracţie de forma constantă a intuiţiei mele interne, adică de timp, este categoria de cauză, prin care, dacă o aplic la sensibilitatea mea, *determin tot ce* se *întâmplă în timp în genere din punctul de vedere al relaţiei lui*. Aprehensiunea într-un eveniment de această specie şi, prin urmare, acest eveniment însuşi, în raport cu percepţia posibilă, este deci supusă conceptului de *raport al efectelor şi cauzelor*, şi la fel în toate celelalte cazuri.

*
* *

Categoriile sunt concepte care prescriu legi *a priori* fenomenelor, prin urmare naturii considerată ca ansamblu al tuturor fenomenelor *(natura materialiter spectata)*. Fiindcă aceste categorii nu sunt derivate din natură şi nu se orientează după ea ca după modelul lor (căci altfel nu ar fi decât empirice), se pune întrebarea cum e de conceput că natura trebuie să se orienteze după ele, adică în ce fel pot ele determina *a priori* legătura diversului naturii, fără a o scoate din natură. Iată aici soluţia acestei enigme.

[B 164] Privind acordul necesar al legilor fenomenelor naturii cu intelectul şi cu forma lui *a priori*, cu alte cuvinte, cu facultatea lui de a lega diversul în genere, nu este cu nimic mai straniu decât acordul fenomenelor însele cu forma *a priori* a intuiţiei sensibile. Căci legile nu

---

[*] Spaţiul, reprezentat ca obiect (cum de fapt este necesar în geometrie), conţine mai mult decât numai forma intuiţiei, anume *sinteza* într-o reprezentare *intuitivă* a diversului dat după forma sensibilităţii, astfel încât *forma intuiţiei* dă numai diversul, iar *intuiţia formală* unitatea reprezentării. Această unitate o atribuisem în Estetică numai sensibilităţii, [B 161] pentru a arăta că ea precede orice concept, deşi presupune o sinteză care nu aparţine simţurilor, dar care face posibile toate conceptele de spaţiu si timp. Fiindcă prin această sinteză (prin faptul că intelectul determină sensibilitatea) spaţiul şi timpul sunt date mai întâi ca intuiţii, unitatea acestei intuiţii *a priori* aparţine spaţiului şi timpului şi nu conceptului intelectului (§24).

[**] În acest fel se demonstrează că sinteza aprehensiunii, care este empirică, trebuie să fie în mod necesar în conformitate cu sinteza apercepţiei, care este intelectuală şi cuprinsă total *a priori* în categorie. Este una şi aceeaşi spontaneitate care, acolo sub numele de imaginaţie, aici sub acela de intelect, introduce legătura în diversul intuiţiei.

există în fenomene, după cum fenomenele nu există în sine; aceste legi nu există decât în raport cu subiectul, căruia fenomenele îi sunt inerente, întrucât are intelect, după cum fenomenele nu există decât în raport cu aceeaşi fiinţă, întrucât are simţuri. Lucrurile în sine ar fi în mod necesar conforme legii, chiar în afara unui intelect care să le cunoască. Dar fenomenele nu sunt decât reprezentări de lucruri, despre care nu ştim ceea ce pot fi în sine. Ca simple reprezentări însă, ele nu sunt supuse nici unei alte legi de legătură decât aceleia pe care o prescrie facultatea care face legătura. Ceea ce leagă diversul intuiţiei sensibile este imaginaţia, care depinde de intelect în ce priveşte unitatea sintezei ei intelectuale, şi de sensibilitate în ce priveşte diversitatea aprehensiunii. Cum de sinteza aprehensiunii depinde orice percepţie posibilă, iar această sinteză empirică depinde ea însăşi de sinteza transcendentală, deci de categorii, toate percepţiile posibile, prin urmare şi tot ce poate ajunge cândva la conştiinţa empirică, adică [B 165] toate fenomenele naturii, trebuie să fie supuse, în ce priveşte legătura categoriilor, de care natura (considerată numai ca natură în genere) depinde ca de principiul originar al legităţii ei necesare (ca *natura formaliter spectata*). Dar facultatea intelectului pur de a prescrie *a priori* fenomenelor legi prin simple categorii nu ar putea prescrie mai multe legi decât cele pe care se întemeiază o natură *în genere*, considerată ca legitate a fenomenelor în spaţiu şi timp. Legi particulare privind fenomene empirice determinate nu pot fi *integral deduse* din categorii, deşi toate le sunt supuse în ansamblu. Trebuie să se adauge ajutorul experienţei pentru a învăţa să cunoaştem aceste din urmă legi *în genere*; dar numai primele ne instruiesc *a priori* despre experienţă în genere şi despre ceea ce poate fi cunoscut ca un obiect al acestei experienţe.

§ 27. REZULTATUL ACESTEI DEDUCŢII A CONCEPTELOR INTELECTULUI

Noi nu putem *gândi* nici un obiect fără ajutorul categoriilor; noi nu putem *cunoaşte* nici un obiect gândit fără ajutorul intuiţiilor care corespund acestor concepte. Toate intuiţiile noastre sunt sensibile, şi această cunoaştere, întrucât obiectul ei îi este dat, este empirică. Dar cunoaşterea empirică [B 166] este experienţă. Prin urmare, nouă *nu ne este posibilă nici o cunoştinţă a priori decât exclusiv aceea despre obiectele experienţei posibile*[*].

Dar această cunoaştere, care e limitată numai la obiecte ale experienţei, nu este din această cauză împrumutată în totalitate de la experienţă, ci, în ce priveşte atât intuiţiile pure cât şi conceptele pure ale intelectului, ele sunt elemente ale cunoaşterii, care se găsesc în noi *a priori*. Nu există decât două căi pe care poate fi gândit un acord *necesar* al experienţei cu conceptele despre obiectele ei: sau experienţa face posibilă aceste concepte, sau aceste concepte fac posibilă experienţa. [B 167] Prima explicaţie nu poate fi admisă cu privire la categorii (nici chiar cu privire la intuiţia sensibilă pură), căci ele sunt concepte *a priori*, deci independente de experienţă (afirmarea unei origini empirice ar fi un fel de *generatio aequivoca*). În consecinţă, nu rămâne decât cea de-a doua explicaţie (oarecum un sistem al epigenezei raţiunii pure), că anume categoriile cuprind din partea intelectului principiile posibilităţii oricărei experienţe în genere. Dar cum fac ele posibilă experienţa şi ce principii ale posibilităţii ei procură în aplicarea lor la fenomene va arăta mai pe larg capitolul următor, care tratează despre folosirea transcendentală a judecăţii.

Dacă cineva ar vrea să propună o cale intermediară între singurele două amintite, şi anume categoriile nu ar fi nici prime principii *a priori gândite spontan* ale cunoaşterii noastre, nici principii seoase din experienţă, ci că ar fi dispoziţii subiective de a gândi, sădite în noi o dată cu existenţa noastră, şi care au fost întocmite de creatorul nostru în aşa fel, încât folosirea lor să concorde exact cu legile naturii după care se desfăşoară experienţa (un fel de sistem *de*

[*] Ca să nu ne izbim pripit de pretinsele consecinţe dăunătoare şi neliniştitoare ale acestei judecăţi, vreau să amintesc numai că în *gândire* categoriile nu sunt limitate de condiţiile intuiţiei noastre sensibile, ci au un câmp nelimitat şi că numai cunoaşterea a ceea ce gândim, determinarea obiectului, are nevoie de intuiţie; în absenţa acestei intuiţii, ideea despre obiect poate de altfel să aibă oricând consecinţele ei adevărate şi folositoare cu privire la *folosirea raţiunii* de către subiect; dar cum această folosire nu are totdeauna ca scop determinarea obiectului, prin urmare cunoaşterea, ci şi determinarea subiectului şi a voinţei lui, nu este încă locul să fie expusă aici.

preformație al rațiunii pure), atunci (în afară de faptul că într-o asemenea ipoteză nu se vede nici un termen până la care am putea împinge supoziția unor dispoziții predeterminate pentru judecățile viitoare) ar fi decisiv, contra căii intermediare amintite, [B 168] faptul că într-un asemenea caz categoriile ar fi lipsite de *necesitatea* care aparține esențial conceptului lor. Căci conceptul de cauză, de exemplu, care exprimă necesitatea unui efect sub o condiție presupusă, ar fi fals dacă nu s-ar întemeia decât pe o necesitate subiectivă arbitrară înnăscută nouă de a lega anumite reprezentări empirice după o astfel de regulă a raportului. Eu nu aş putea spune: efectul este legat cu cauza în obiect (adică necesar), ci numai: eu sunt aşa constituit încât nu pot gândi altfel această reprezentare decât astfel legată; aceasta este tocmai ce doreşte mai mult scepticul; căci atunci orice cunoştință a noastră, obținută cu ajutorul pretinsei valabilități obiective a judecăților noastre, nu este decât pură aparență şi nu ar lipsi nici oameni care nu ar mărturisi despre ei înşişi această necesitate subiectivă (care trebuie să fie simțită); cel puțin nu ne-am putea certa cu nimeni despre ceea ce se întemeiază numai pe modul cum este organizat subiectul lui.

SCURT REZUMAT AL ACESTEI DEDUCȚII

Ea constă în expunerea conceptelor pure ale intelectului (şi, cu ele, a oricărei cunoaşteri teoretice *a priori*, ca principii ale posibilității experienței, dar a experienței considerată ca *determinare* a fenomenelor în spațiu şi în [B 169] timp *în genere* - , în sfârşit, în derivarea acestei determinări din principiul unității *originare* sintetice a apercepției, ca formă a intelectului în raportul lui cu spațiul şi timpul, aceste forme originare ale sensibilității.

*
* *

Numai până aici am considerat necesară diviziunea în paragrafe, fiindcă aveam a face cu concepte elementare. Acum, când vrem să le ilustrăm folosirea, expunerea va putea să se dezvolte într-un lanț continuu, fără paragrafe.

---

[a] Toată secțiunea a doua are în ediția I textul următor:

DEDUCȚIA CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI

Secțiunea a doua

DESPRE PRINCIPIILE *A PRIORI* ALE POSIBILITĂȚII EXPERIENȚEI

Ca un concept să fie produs cu totul *a priori şi* să se raporteze la un obiect, deşi el însuşi nu face parte din conceptul experienței posibile, nici nu este compus din elemente ale unei experiențe posibile, este cu totul contradictoriu şi imposibil. Deoarece atunci el n-ar avea nici un conținut, din cauză că nu i-ar corespunde nici o intuiție, întrucât intuițiile în genere, prin care ne pot fi date obiecte, formează câmpul sau obiectul total al experienței posibile. Un concept *a priori,* care nu s-ar raporta la ele, nu ar fi decât forma logică a unui concept, dar nu ar fi conceptul însuşi prin care ceva ar fi gândit.

Dacă există deci concepte pure *a priori*, ele pot, ce-i drept, să nu conțină nimic empiric, dar trebuie să fie exclusiv condiții *a priori* ale unei experiențe posibile, singura pe care se poate întemeia realitatea lor obiectivă.

Dacă vrem deci să ştim cum sunt posibile concepte pure ale intelectului, trebuie să cercetăm care sunt condițiile [A 96] *a priori* de care depinde posibilitatea experienței şi care stau la baza ei, chiar dacă facem abstracție de tot empiricul fenomenelor. Un concept care exprimă, general şi suficient, această condiție formală şi obiectivă a experienței s-ar numi concept pur al intelectului. Dacă am concepte pure ale intelectului, pot gândi desigur şi obiecte, care sunt poate imposibile, poate posibile în sine, dar nu pot fi date în nici o experiență, întrucât în legarea acelor concepte poate fi omis ceva care să aparțină necesar condiției unei experiențe posibile (ca în conceptul de spirit) sau concepte pure ale intelectului pot fi extinse mai departe decât poate cuprinde experiența (ca în conceptul de Dumnezeu). Dar dacă *elementele* tuturor cunoştințelor *a priori*, chiar ale ficțiunilor arbitrare şi absurde, nu pot fi împrumutate, ce-i drept, de la experiență (căci altfel ele nu ar fi cunoştințe *a priori*, ele trebuie însă să conțină totdeauna condițiile pure *a priori* ale unei experiențe posibile şi ale unui obiect al acesteia, căci altfel nu numai că prin ele nu ar putea fi absolut nimic gândit, ci ele însele nici nu s-ar putea măcar naşte fără date [Data] în gândire.

Găsim aceste concepte, care cuprind *a priori* gândirea pură în orice experiență, în categorii, şi înseamnă a da o deducție suficientă a lor şi o justificare a valabilității lor obiective, [A 97] dacă putem dovedi că numai cu ajutorul lor poate fi gândit un obiect. Dar cum într-o astfel de idee este vorba de ceva mai mult decât de unica facultate de a gândi, anume intelectul, şi acesta, el însuşi, ca facultate de cunoaştere care trebuie să se raporteze la obiecte, are la fel nevoie de explicare cu privire la posibilitatea acestui raport, noi trebuie să examinăm mai întâi nu în natura lor empirică, ci în natura lor transcendentală izvoarele subiective care constituie fundamentul *a priori* al posibilității experienței.

Dacă fiecare reprezentare particulară ar fi cu totul străină de altele, dacă ar fi, aşa-zicând, izolată şi separată de ele, nu s-ar naşte niciodată aşa ceva, ca ceea ce este cunoaşterea, care este un ansamblu de reprezentări comparate şi legate. Dacă deci îi atribui simțului o *synopsis*, din cauză că el conține diversitate în intuiția sa, atunci acestei *synopsis* îi corespunde totdeauna o sinteză şi *receptivitatea* nu poate face posibile cunoştințe decât în unire cu *spontaneitatea*. Aceasta este principiul unei întreite sinteze, care se prezintă necesar în orice cunoaştere: anume, sinteza *aprehensiunii* reprezentărilor ca modificări ale simțirii în intuiție, aceea a *reproducerii* acestor reprezentări în imaginație, aceea a *recunoaşterii* lor în concept. Aceste trei sinteze conduc la trei izvoare subiective de cunoaştere, care fac posibil însuşi intelectul, şi prin acesta orice experiență, [A 98] considerată ca un produs empiric al intelectului.

OBSERVAȚIE PRELIMINARĂ

Deducția categoriilor este legată de atâtea dificultăți şi ne constrânge să pătrundem atât de adânc în primele principii ale posibilității cunoaşterii noastre în genere, încât pentru a evita întinderea vastă a unei teorii complete şi totuşi pentru a nu neglija nimic într-o astfel de cercetare necesară am găsit că e mai oportun să-l pregătesc mai mult pe cititor decât să-l instruiesc prin următoarele patru numere şi să prezint în mod sistematic explicarea acestor elemente ale intelectului în secțiunea a treia, care urmează. Cititorul nu se va lăsa deci descurajat de obscuritate, care este inevitabilă la început pe un drum neumblat încă, dar care, cum sper, se va lămuri în secțiunea amintită până la o înțelegere deplină.

1. DESPRE SINTEZA APREHENSIUNII ÎN INTUIȚIE

De oriunde ar proveni reprezentările noastre, fie că sunt produse de influența lucrurilor externe sau de cauze interne, fie că s-au format *a priori*, sau empiric ca fenomene, totuşi ele aparţin, [A 99] ca modificări ale simţirii, de simţul intern, şi ca atare toate cunoştinţele noastre sunt supuse în cele din urmă condiţiei formale a simţului intern, adică timpului, în care toate trebuie orânduite, legate şi puse în relaţii. Aceasta este o observaţie generală, pe care trebuie s-o punem neapărat ca fundament în ceea ce urmează.

Orice intuiţie conţine în sine un divers, care totuşi n-ar fi reprezentat ca atare dacă simţirea nu ar distinge timpul în seria impresiilor succesive; căci, *ca fiind cuprinsă într-o singură clipă*, fiecare reprezentare nu poate fi niciodată altceva decât unitate absolută. Pentru ca din acest divers să poată apărea unitatea intuiţiei (ca, de exemplu, în reprezentarea de spaţiu), e necesară mai întâi parcurgerea diversităţii şi apoi reunirea ei; acţiune pe care o numesc *sinteză a aprehensiunii*, fiindcă este îndreptată direct spre intuiţie, care oferă, ce-i drept, un divers, dar nu poate niciodată, fără o sinteză preliminară, să producă acest divers ca atare şi ca fiind cuprins *într-o reprezentare*. Această sinteză a aprehensiunii trebuie efectuată şi *a priori*, adică în raport cu reprezentările care nu sunt empirice. Fără ea, noi n-am putea avea *a priori* nici reprezentările de spaţiu, nici pe cele de timp, fiindcă acestea nu pot fi produse decât prin [A 100] sinteza diversului, pe care îl oferă sensibilitatea în receptivitatea ei originară. Noi avem deci o sinteză pură a aprehensiunii.

2. DESPRE SINTEZA REPRODUCERII ÎN IMAGINAŢIE

Este fără îndoială numai empirică legea după care reprezentările care s-au succedat adeseori sau s-au însoţit sfârşesc prin a se asocia între ele şi prin a forma o astfel de legătură după care, şi fără prezenţa obiectului, una din aceste reprezentări efectuează o trecere a simţirii la alta, conform unei reguli constante. Dar această lege a reproducerii presupune ca fenomenele însele să fie supuse real unei astfel de reguli şi ca diversul reprezentărilor lor să se însoţească sau să se succeadă în conformitate cu anumite reguli; altfel, imaginaţia noastră empirică nu ar avea niciodată ceva de făcut care să fie conform facultăţii ei şi ar rămâne deci ascunsă în interiorul simţirii ca o facultate moartă şi necunoscută nouă înşine. Dacă chinovarul ar fi când roşu, când negru, când uşor, când greu, dacă un om s-ar transforma când într-o formă animală, când în alta, dacă în ziua cea mai lungă [A 101] Pământul ar fi acoperit când cu fructe, când cu gheaţă şi zăpadă, imaginaţia mea empirică nu ar avea nici măcar prilejul de a primi în gândire chinovarul greu cu reprezentarea culorii de roşu; sau dacă un anumit cuvânt ar fi atribuit când unui lucru, când altuia, sau dacă acelaşi obiect ar fi numit când într-un fel, când în altul, fără ca să domnească o anumită regulă căreia fenomenele să-i fie supuse prin ele însele, nici o sinteză empirică a reproducerii nu ar putea să aibă loc.

Trebuie deci să existe ceva care face posibilă această reproducere a fenomenelor, servind ca principiu *a priori* unei unităţi sintetice necesare a fenomenelor. De aceasta ne convingem uşor, dacă ne gândim că fenomenele nu sunt lucruri în sine, ci numai un simplu joc al reprezentărilor noastre, care în cele din urmă duc la determinări ale simţului intern. Dacă putem demonstra că şi cele mai pure intuiţii *a priori* ale noastre nu procură cunoştinţă, afară de cazul când conţin o legătură a diversului care face posibilă o sinteză completă a reproducerii, această sinteză a imaginaţiei este de asemenea întemeiată, anterior oricărei experienţe, pe principii *a priori* şi trebuie să admitem o sinteză transcendentală pură a ei, care ea însăşi stă la baza posibilităţii oricărei experienţe (întrucât aceasta presupune în mod necesar reproductibilitatea [A 102] fenomenelor). Este evident că dacă trag în gând o linie sau vreau să gândesc timpul de la o amiază la alta, sau chiar numai să-mi reprezint un anumit număr, trebuie mai întâi în mod necesar să sesizez una după alta în gândirea mea aceste reprezentări diverse. Dacă aş pierde mereu din gândirea mea reprezentările precedente (cele dintâi părţi ale liniei, părţile precedente ale timpului sau unităţile reprezentate succesiv) şi dacă nu le-aş reproduce pe măsură ce înaintează spre

următoarele, nu s-ar putea produce nici o reprezentare întreagă şi nici una din toate ideile amintite mai înainte, nici măcar cele mai pure şi prime reprezentări fundamentale de spaţiu şi timp.

Sinteza aprehensiunii este deci unită inseparabil cu sinteza reproducerii. Şi cum această sinteză constituie principiul transcendental al posibilităţii tuturor cunoştinţelor în genere (nu numai al celor empirice, ci şi al celor pure *a priori*), sinteza reproductivă a imaginaţiei aparţine acţiunilor transcendentale ale simţirii şi, luându-le în considerare, vom numi şi această facultate facultatea transcendentală a imaginaţiei.

[A 103] 3. DESPRE SINTEZA RECOGNIŢIEI ÎN CONCEPT

Fără conştiinţa că ceea ce gândim este identic cu ceea ce am gândit cu o clipă mai înainte, toată reproducerea în seria reprezentărilor ar fi zadarnică. Căci ar fi o nouă reprezentare în starea actuală care nu ar aparţine deloc actului prin care ea ar fi trebuit să fie produsă încetul cu încetul şi diversul acestei reprezentări n-ar constitui niciodată un întreg, fiindcă i-ar lipsi unitatea pe care numai conştiinţa i-o poate procura. Dacă, numărând, uit că unităţile pe care le am prezente înaintea ochilor au fost adăugate de mine succesiv unele la altele, nu aş recunoaşte producerea numărului mai mare prin această adăugare succesivă a unităţii la unitate, prin urmare nici numărul; căci acest concept constă pur şi simplu în conştiinţa acestei unităţi a sintezei.

Cuvântul concept ne-ar putea conduce de la sine la această observaţie. Această conştiinţă, una, este aceea care reuneşte într-o reprezentare diversul, intuit succesiv şi apoi şi reprodus. Această conştiinţă poate fi adeseori slabă, astfel încât noi o unim cu reproducerea reprezentării numai în efect, iar nu în actul însuşi, adică imediat; [A 104] dar, cu toate aceste deosebiri, trebuie totuşi să se găsească totdeauna o conştiinţă, deşi îi lipseşte claritatea izbitoare, şi fără care conceptele şi, cu ele, cunoaşterea despre obiecte ar fi cu totul imposibile.

Şi aici e necesar să facem inteligibil ce înţelegem prin expresia de obiect al reprezentărilor. Am spus mai sus că fenomenele însele nu sunt decât reprezentări sensibile, care trebuie considerate în sine, exact ca atare, şi nu ca obiecte (în afara imaginaţiei). Ce se înţelege când se vorbeşte despre un obiect care corespunde cunoaşterii şi, prin urmare, e şi distinct de ea? E uşor de sesizat că acest obiect trebuie gândit numai ca ceva în genere = *X*, fiindcă, afară de cunoştinţa noastră, noi nu avem nimic pe care să-l putem opune acestei cunoştinţe ca fiindu-i corespunzătoare.

Dar găsim că ideea noastră despre raportul oricărei cunoştinţe cu obiectul ei cuprinde în sine ceva necesar, dat fiind că acest obiect e considerat ca ceea ce e pus în faţa cunoştinţei, că şi cunoştinţele noastre nu sunt determinate la întâmplare sau arbitrar, ci într-un mod anumit *a priori,* fiindcă, urmând a se raporta la un obiect, ele trebuie să concorde, [A 105] de asemenea, necesar între ele cu privire la acest obiect, adică trebuie să aibă acea unitate care constituie conceptul despre un obiect.

Dar cum noi nu avem a face decât cu diversul reprezentărilor noastre şi cum acest *X* care le corespunde (obiectul) nu e nimic pentru noi, fiindcă trebuie să fie ceva distinct de toate reprezentările noastre, este clar că unitatea pe care obiectul o face necesară nu poate fi altceva decât unitatea formală a conştiinţei în sinteza diversului reprezentărilor. Atunci vom spune: cunoaştem obiectul, dacă am efectuat unitate sintetică în diversul intuiţiei. Dar această unitate este imposibilă, dacă intuiţia n-a putut fi produsă printr-o astfel de funcţie a sintezei potrivit unei reguli, care face necesară *a priori* reproducerea diversului şi face posibil un concept în care se unifică acest divers. Astfel, noi gândim un triunghi ca obiect când suntem conştienţi de aşezarea celor trei linii drepte după o regulă conform căreia o astfel de intuiţie poate fi totdeauna reprezentată. Această *unitate a regulii* determină tot diversul şi îl limitează la condiţii care fac posibilă unitatea apercepţiei, şi conceptul acestei unităţi este reprezentarea despre obiectul = *X*, pe care-l gândesc cu ajutorul predicatelor amintite ale unui triunghi.

[A 106] Orice cunoaştere reclamă un concept, fie el oricât de imperfect şi de obscur; dar acesta este, în ce priveşte forma lui, totdeauna ceva general şi ceva care serveşte ca regulă. Astfel,

conceptul de corp, după unitatea diversului, care e gândit cu ajutorul lui, serveşte ca regulă cunoaşterii noastre despre fenomenele externe. Dar o regulă a intuițiilor nu poate fi decât prin aceea că la fenomenele date el reprezintă reproducerea necesară a diversului lor, deci unitatea sintetică în conştiința despre ele. Astfel, conceptul de corp, în percepția a ceva exterior nouă, face necesară reprezentarea întinderii şi, cu ea, a impenetrabilității, a figurii etc.

La baza oricărei necesități se află totdeauna o condiție transcendentală. Trebuie deci să se găsească un principiu transcendental al unității conştiinței în sinteza diversului tuturor intuițiilor noastre, prin urmare şi a conceptelor obiectelor în genere, prin urmare şi a tuturor obiectelor experienței, principiu fără care ar fi imposibil să gândim un obiect oarecare pentru intuițiile noastre; căci obiect nu este nimic mai mult decât ceva despre care conceptul exprimă o astfel de necesitate a sintezei.

Această condiție originară şi transcendentală nu este alta decât *apercepția transcendentală*. [A 107] Conştiința de sine, efectuată de determinările stării noastre în percepția internă, este numai empirică, totdeauna variabilă, nu poate exista un eu constant şi permanent în această curgere a fenomenelor interne şi e numită de obicei *simț intern* sau apercepție empirică. Ceea ce trebuie să fie reprezentat necesar ca numeric identic nu poate fi gândit ca atare cu ajutorul datelor empirice. Trebuie să fie o condiție care precedă toată experiența şi face posibilă experiența însăşi, care trebuie să facă valabilă o astfel de supoziție transcendentală.

Nu pot avea loc în noi cunoaşteri, legătură şi unitate a acestor cunoaşteri între ele, fără acea unitate a conştiinței care precedă toate datele intuițiilor şi numai în raport cu care e posibilă orice reprezentare de obiecte. Voi numi această conştiință pură, originară şi imuabilă *apercepție transcendentală*. Că ea merită acest nume rezultă clar din aceea că şi unitatea obiectivă cea mai pură, anume cea a conceptelor *a priori* (spațiu şi timp), nu sunt posibile decât prin raportarea intuițiilor la această apercepție. Unitatea numerică a acestei apercepții stă deci *a priori* la baza tuturor conceptelor, tot astfel precum diversitatea spațiului şi a timpului se află la baza intuițiilor sensibilității.

[A 108] Dar tocmai această unitate transcendentală a apercepției face din toate fenomenele posibile, care se pot găsi vreodată reunite într-o experiență, o legătură a tuturor acestor reprezentări după legi. Căci această unitate a conştiinței ar fi imposibilă dacă simțirea, în cunoaşterea diversului, n-ar putea deveni conştientă de identitatea funcției prin care unitatea aprehensivă uneşte diversul în mod sintetic într-o cunoaştere. Astfel, conştiința originară şi necesară a identității de sine însăşi este totodată o conştiință a unei unități, la fel de necesare, a sintezei tuturor fenomenelor prin concepte, adică după reguli, care le fac nu numai necesar reproductibile, ci îi determină prin aceasta şi intuiției lor un obiect, adică un concept despre ceva, în care ele se înlănțuie necesar; căci simțirea nu ar putea gândi, şi încă *a priori*, propria sa identitate în diversitatea reprezentărilor ei, dacă nu ar avea înaintea ochilor identitatea acțiunii, care supune unei unități transcendentale întreaga sinteză a aprehensiunii (care este empirică) şi face posibilă mai întâi înlănțuirea ei după reguli *a priori*. Acum vom putea determina mai exact şi conceptele noastre despre un *obiect* în genere. Toate reprezentările au, ca reprezentări, obiectul lor şi pot fi, la rândul lor, obiecte ale altor reprezentări. Fenomenele sunt singurele obiecte [A 109] care ne pot fi date nemijlocit şi ceea ce se raportează în ele nemijlocit la obiect se numeşte intuiție. Dar aceste fenomene nu sunt lucruri în sine, ci numai reprezentări, care la rândul lor îşi au obiectul lor, care deci nu mai poate fi intuit de noi şi prin urmare poate fi numit obiect nonempiric, adică transcendental = *X*.

Conceptul pur despre acest obiect transcendental (care, de fapt, în toate cunoaşterile noastre este totdeauna identic = *X*) este ceea ce poate procura tuturor conceptelor noastre empirice, în genere, un raport cu un obiect, adică realitate obiectivă. Acest concept nu poate conține nici o intuiție determinată şi nu va privi deci altceva decât acea unitate care trebuie să se întâlnească într-un divers al cunoaşterii, întrucât acest divers se află în raport cu un obiect. Dar acest raport nu este altceva decât unitatea necesară a conştiinței, deci şi a sintezei diversului cu ajutorul funcției comune a simțirii, care constă în a-l lega într-o reprezentare. Iar fiindcă această unitate trebuie să fie considerată ca necesară *a priori* (pentru că altfel cunoaşterea ar fi fără

obiect), raportul cu un obiect transcendental, adică cu realitatea obiectivă a cunoaşterii noastre empirice, se va baza pe legea transcendentală [A 110] că toate fenomenele, întrucât prin ele urmează să ne fie date obiecte, trebuie să fie supuse regulilor *a priori* ale unității lor sintetice, care numai ele fac posibil raportul lor în intuiția empirică; adică ele trebuie să fie supuse în experiență condițiilor unității necesare a apercepției, aşa cum în simpla intuiție sunt supuse condițiilor formale ale spațiului şi timpului, ba chiar că orice cunoaştere nu e mai întâi posibilă decât datorită acestei duble condiții.

4. EXPLICARE PRELIMINARĂ A POSIBILITĂȚII CATEGORIILOR CA CUNOAŞTERI *A PRIORI*

Există numai o experiență în care toate percepțiile sunt reprezentate ca fiind într-o înlănțuire completă şi logică; tot aşa cum este numai un spațiu şi un timp în care au loc toate formele fenomenului şi toate relațiile existenței sau ale nonexistenței. Când se vorbeşte de diferite experiențe, nu e vorba decât de tot atâtea percepții aparținând ca atare uneia şi aceleiaşi experiențe generale. Unitatea universală şi sintetică a percepțiilor constituie, în adevăr, tocmai forma experienței, şi ea nu este altceva decât unitatea sintetică a fenomenelor prin concepte.

[A 111] Dacă unitatea sintezei prin concepte empirice ar fi cu totul contingentă şi dacă aceste concepte nu s-ar întemeia pe un principiu transcendental al unității, ar fi posibil ca o mulțime de fenomene să umple sufletul nostru, fără ca totuşi din aceasta să rezulte vreodată experiență. Dar atunci ar dispărea şi orice raport al cunoaşterii la obiecte, fiindcă i-ar lipsi legătura care se face în virtutea legilor universale şi necesare; prin urmare, ea ar fi, ce-i drept, intuiție vidă de gândire, dar niciodată cunoaştere, deci pentru noi ar fi totuna cu nimic.

Condițiile *a priori* ale unei experiențe posibile în genere sunt în acelaşi timp condițiile posibilității obiectelor experienței. Eu afirm că toate *categoriile* menționate mai sus nu sunt altceva decât *condițiile gândirii pentru o experiență posibilă*, aşa cum *spațiul* şi *timpul* conțin *condițiile intuiției* pentru această experiență. Prin urmare, şi ele sunt concepte fundamentale pentru a gândi obiecte în genere corespunzătoare fenomenelor şi au deci *a priori* valabilitate obiectivă; ceea ce am vrut propriu-zis să ştim.

Dar posibilitatea şi chiar necesitatea acestor categorii se întemeiază pe relația pe care o are întreaga sensibilitate şi cu ea şi [A 112] toate fenomenele posibile, cu apercepția originară, în care totul trebuie să fie necesar în conformitate cu condițiile unității universale a conştiinței de sine, adică să fie supuse funcțiilor generale ale sintezei, anume ale sintezei prin concepte, în care, numai, apercepția îşi poate dovedi *a priori* identitatea ei universală şi necesară. Astfel, conceptul de cauză nu este altceva decât o sinteză (a ceea ce succede în seria cronologică cu alte fenomene) efectuată prin concepte, şi fără o astfel de unitate, care îşi are regula *a priori* şi îşi supune fenomenele, nu s-ar găsi o unitate, completă şi generală, deci necesară, a conştiinței în diversul percepțiilor. Dar ele nu ar mai aparține atunci nici unei experiențe, ar fi prin urmare fără obiect, si nu ar fi decât un joc orb al reprezentărilor, adică mai puțin decât un vis.

Toate încercările de a deriva din experiență aceste concepte pure ale intelectului şi de a le atribui o origine numai empirică sunt deci cu totul sterile şi zadarnice. Nu vreau să dau ca exemplu decât conceptul de cauză, care cuprinde în sine caracterul de necesitate pe care nici o experiență nu o poate da; experiența ne învață, desigur, că unui fenomen îi succede de obicei alt fenomen, dar nu că cel din urmă trebuie să-i succeadă în mod necesar celui dintâi, nici că se poate conchide, *a priori* şi în mod cu totul general, de la primul la cel de-al doilea, precum se conchide dintr-o condiție la consecință. Dar această regulă empirică a *asociației*, care trebuie admisă pretutindeni când se spune că totul, în seria evenimentelor, [A 113] este supus regulilor în aşa măsură încât niciodată nu se întâmplă ceva fără să fi fost precedat de altceva căruia îi urmează totdeauna această regulă, considerată ca o lege a naturii, întreb eu, pe ce se întemeiază? şi cum este posibilă această asociație însăşi? Principiul posibilității asociației diversului, întrucât se găseşte în obiect, se numeşte *afinitatea* diversului. Întreb, deci, cum vă faceți inteligibilă

afinitatea universală a fenomenelor (cu ajutorul căreia ele sunt supuse legilor constante şi *trebuie* să le fie supuse)?

După principiile mele, această afinitate este foarte inteligibilă. Toate fenomenele posibile aparţin, ca reprezentări, întregii conştiinţe de sine posibile. Dar de această conştiinţă, considerată ca o reprezentare transcendentală, identitatea numerică este inseparabilă, şi ca este certă *a priori,* fiindcă nimic nu poate interveni în cunoaştere decât cu ajutorul acestei apercepţii originare. Cum această identitate trebuie să intervină necesar în sinteza oricărui divers al fenomenelor, întrucât ea urmează să devină cunoaştere empirică, fenomenele sunt supuse unor condiţii *a priori*, cu care sinteza lor (sinteza aprehensiunii) trebuie să fie universal conformă. Reprezentarea unei condiţii generale, după care poate fi pus un anumit divers (prin urmare într-un mod identic), se numeşte o *regulă*, şi se numeşte o *lege* când acest divers *trebuie* pus astfel. Toate fenomenele se află deci într-o legătură universală după legi necesare [A 114] şi, prin urmare, ele sunt într-o *afinitate transcendentală,* din care cea *empirică* nu este decât o simplă consecinţă.

Afirmaţia că natura urmează să se orienteze după principiul nostru subiectiv al apercepţiei, ba chiar că urmează să depindă de el în ce priveşte legitatea ei, pare desigur absurdă şi stranie. Dar dacă ne gândim că această natură nu este în sine decât un ansamblu de fenomene, prin urmare că nu este un lucru în sine, ci numai o multitudine de reprezentări ale simţirii, atunci nu ne vom mira s-o vedem numai în facultatea radicală a întregii noastre cunoaşteri, anume în apercepţia transcendentală, în această unitate care singură îi permite să fie obiect al oricărei experienţe posibile, adică natură; şi se va înţelege prin aceasta însăşi că noi putem cunoaşte această unitate *a priori,* prin urmare şi ca necesară, lucru la care fireşte ar trebui să renunţăm, dacă ea ar fi dată în sine, independent de primele izvoare ale gândirii noastre. Căci atunci eu nu aş şti de unde ar trebui să luăm judecăţile sintetice ale unei astfel de unităţi universale a naturii, fiindcă în acest caz ar trebui să le împrumutăm de la obiectele naturii însăşi. Dar cum aceasta nu s-ar putea face decât empiric, atunci de aici nu ar putea fi scoasă altă unitate decât una contingentă, care însă e departe de a fi suficientă înlănţuirii necesare pe care o gândim, când o numim natură.

[A 115] DEDUCŢIA CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI

Secţiunea a treia

DESPRE RAPORTUL INTELECTULUI CU OBIECTE ÎN GENERE ŞI DESPRE POSIBILITATEA DE A LE CUNOAŞTE *A PRIORI*

Ceea ce am expus separat şi în detaliu în secţiunea precedentă vom prezenta acum reunit şi sistematic. Sunt trei izvoare subiective de cunoaştere pe care se întemeiază posibilitatea unei experienţe în genere şi cunoaşterea obiectelor acestei experienţe: *simţurile, imaginaţia* şi *apercepţia*; fiecare dintre ele poate fi considerată ca empirică – în aplicarea la fenomene date -, dar toate sunt şi elemente sau fundamente *a priori* care fac posibilă însăşi această folosire empirică. *Simţurile* prezintă fenomenele empiric în *percepţie*; *imaginaţia*, în asociaţie (şi reproducere); *apercepţia*, în *conştiinţa empirică* a identităţii acestor reprezentări reproductive cu fenomenele, prin care au fost date, prin urmare în recogniţie.

Dar la baza tuturor percepţiilor stă *a priori* intuiţia pură (care pentru percepţiile considerate ca reprezentări este forma intuiţiei interne, timpul); la baza asociaţiei, [A 116] sinteza pură a imaginaţiei şi la cea a conştiinţei empirice, apercepţia pură, adică identitatea universală de sine în toate reprezentările posibile.

Dacă vrem să urmărim principiul intern al acestei legături a reprezentărilor până la acel punct în care toate trebuie să conveargă pentru a dobândi abia aici unitatea cunoaşterii pentru o

experienţă posibilă, trebuie să începem cu apercepţia pură. Toate intuiţiile nu sunt pentru noi nimic şi nu ne interesează câtuşi de puţin, dacă nu pot fi primite în conştiinţă, fie că ele pătrund în ea direct sau indirect, şi numai astfel este posibilă cunoaşterea. Noi suntem conştienţi *a priori* de identitatea universală, a noastră înşine, în raport cu toate reprezentările care pot aparţine vreodată cunoaşterii noastre, ca de o condiţie necesară a posibilităţii tuturor reprezentărilor (fiindcă ele nu reprezintă în mine ceva decât cu condiţia de a aparţine, cu toate celelalte, unei conştiinţe, prin urmare trebuie să poată fi cel puţin legate în ea). Acest principiu este ferm stabilit *a priori* şi poate fi numit *principiul transcendental al unităţii* întregului divers al reprezentărilor noastre (prin urmare şi al diversului intuiţiei). Unitatea diversului într-un subiect este sintetică, deci apercepţia pură ne procură un principiu [A 117] al unităţii sintetice a diversului în orice intuiţie posibilă[*].

[A 118] Dar această unitate sintetică presupune o sinteză sau o include, şi dacă prima trebuie să fie necesară *a priori,* atunci şi cea din urmă trebuie să fie o sinteză *a priori*. Deci unitatea transcendentală a apercepţiei se raportează la sinteza pură a imaginaţiei ca la o condiţie *a priori* a posibilităţii oricărei compuneri a diversului într-o cunoaştere. Dar numai sinteza *productivă a imaginaţiei* poate avea loc *a priori*, căci cea reproductivă se întemeiază pe condiţii ale experienţei. Principiul unităţii necesare a sintezei pure (proiiuctive) a imaginaţiei, anterior apercepţiei, este deci principiul posibilităţii oricărei cunoaşteri, îndeosebi a experienţei.

Numim transcendentală sinteza diversului în imaginaţie când, fără a distinge intuiţiile unele de altele, ea nu se raportează *a priori* la altceva decât la legarea diversului, şi unitatea acestei sinteze se numeşte transcendentală, când cu privire la unitatea originară a apercepţiei ea este reprezentată ca fiind *a priori* necesară. Cum aceasta din urmă se află la baza posibilităţii oricărei cunoaşteri, unitatea transcendentală a sintezei imaginaţiei este forma pură a oricărei cunoaşteri posibile şi prin care toate obiectele unei experienţe posibile trebuie reprezentate *a priori*.

[A 119] *Unitatea apercepţiei cu privire la sinteza imaginaţiei* este *intelectul*, şi aceeaşi unitate, cu privire la *sinteza transcendentală* a imaginaţiei, este *intelectul* pur. În intelect sunt deci cunoştinţe pure *a priori*, care conţin unitatea necesară a sintezei pure a imaginaţiei cu privire la toate fenomenele posibile. Acestea sunt *categoriile*, adică conceptele pure ale intelectului; prin urmare, facultatea de cunoaştere empirică a omului conţine în mod necesar un intelect care se raportează la toate obiectele simţurilor, deşi numai cu ajutorul intuiţiei şi al sintezei ei prin imaginaţie, căruia deci îi sunt supuse toate fenomenele ca *data* pentru o experienţă posibilă. Cum această raportare a fenomenelor la o experienţă posibilă este şi ea necesară (fiindcă fără ea nu am dobândi prin ele absolut nici o cunoaştere şi, prin urmare, ele nu ne-ar interesa câtuşi de puţin), urmează că intelectul pur este, cu ajutorul categoriilor, un principiu formal şi sintetic al tuturor experienţelor şi că fenomenele au un *raport necesar cu intelectul*.

Vom expune acum înlănţuirea necesară a intelectului cu fenomenele prin intermediul categoriilor, pornind de jos în sus, adică de la ceea ce-i empiric. Primul lucru care [A 120] ne este dat este fenomenul, care, dacă e unit cu conştiinţa, se numeşte percepţie (fără raportul la o conştiinţă cel puţin posibilă, fenomenul nu ar putea deveni pentru noi niciodată un obiect al cunoaşterii; nu ar fi deci pentru noi nimic, şi fiindcă în sine însuşi el nu are realitate obiectivă şi nu există decât în cunoaştere, n-ar fi absolut nimic). Dar fiindcă orice fenomen conţine un divers, prin urmare în simţire se găsesc diverse percepţii diseminate şi separate în sine, e necesară o

[*] Să se dea atenţie acestei judecăţi, care este de o mare importanţă. Toate reprezentările au o relaţie necesară cu o conştiinţă empirică *posibilă*, căci dacă nu ar avea-o şi ar fi cu totul imposibil de a deveni constienţi de ele, aceasta ar însemna că ele nu există. Dar orice conştiinţă empirică are o relaţie necesară cu o conştiinţă transcendentală (care precede orice experienţă particulară), adică cu conştiinţa de mine însumi, ca apercepţia originară. Este deci absolut necesar ca în cunoaşterea mea orice conştiinţă să se raporteze la o conştiinţă (de mine însumi). Aici este o unitate sintetică a diversului (constiinţei), care e cunoscută *a priori* şi serveşte tocmai ca bază judecăţilor sintetice *a priori* care se raportează la gândirea pură, aşa cum spaţiul şi timpul servesc ca bază judecăţilor care privesc forma simplei intuiţii. Judecata sintetică: toate *conştiintele empirice* diverse trebuie să fie legate într-o singură conştiinţă de sine este principiul absolut prim şi sintetic al gândirii noastre în genere. Dar nu trebuie să se piardă din vedere că simpla reprezentare *eu*, în raport cu toate celelalte (a căror unitate colectivă ea o face posibilă), este colectivă ea o face posibilă), este conştiinţa transcendentală. Nu are nici o importanţă aici că această reprezentare este clară (conştiinţă empirică) sau obscură şi nici măcar realitatea ei nu interesează; dar posibilitatea formei logice a oricărei cunoaşteri se întemeiază necesar pe raportul cu această apercepţie *ca o facultate*.

legătură a lor pe care ele nu o pot avea în simțul însuși. Este deci în noi o facultate activă a sintezei acestui divers, pe care o numim imaginație, iar acțiunea exercitată de ea nemijlocit în percepții o numesc aprehensiune*. Imaginația trebuie să aducă diversul intuiției într-o *imagine*; mai întâi, deci, trebuie să primească impresiile în activitatea ei, adică să le aprehendeze.

[A 121] E însă clar că însăși această aprehensiune a diversului încă nu ar produce ea singură o imagine şi un ansamblu de impresii, dacă nu ar exista un principiu subiectiv de a evoca o percepție, de la care simțirea trece la alta, la cea următoare, şi de a reprezenta astfel serii întregi de percepții, adică dacă nu ar exista o facultate reproductivă a imaginației, facultate care nici ea nu este deci decât numai empirică.

Dar fiindcă, dacă reprezentări s-ar reproduce unele pe altele, fără deosebire, aşa cum s-au produs împreună la întâmplare, nu ar putea rezulta nici o înlănțuire determinată a lor, ci numai grămezi incoerente ale lor, prin urmare nici o cunoştință; reproducerea lor trebuie să aibă o regulă, conform căreia o reprezentare intră în legătură mai curând cu una decât cu alta în imaginație. Acest principiu subiectiv şi *empiric* al reproducerii după reguli se numeşte *asociația* reprezentărilor.

Dar dacă această unitate a asociației n-ar avea şi un principiu obiectiv, astfel încât să fie imposibil ca fenomenele să fie aprehendate de imaginație altfel decât în condiția unei unități sintetice posibile a acestei aprehensiuni, atunci ar fi ceva cu totul accidental ca fenomene să se ordoneze într-o înlănțuire de cunoştințe omeneşti. Căci, deşi am avea facultatea de a asocia percepții, ar rămâne totuşi în sine [A 122] cu totul indeterminat şi contingent dacă ele ar fi şi asociabile; şi în cazul când n-ar fi, atunci ar fi posibilă o mulțime de percepții şi chiar poate o întreagă sensibilitate, în care s-ar găsi multă conştiință empirică în simțirea mea, dar izolată şi fără să aparțină unei conştiințe de mine însumi, ceea ce este însă imposibil. Căci numai prin faptul că atribui toate percepțiile unei conştiințe (apercepției originare) pot eu spune despre toate percepțiile că sunt conştient de ele. Trebuie să fie deci un principiu obiectiv, adică sesizabil *a priori*, anterior tuturor legilor empirice ale imaginației, principiu pe care se întemeiază posibilitatea, ba chiar necesitatea unei legi care se extinde la toate fenomenele şi care constă în a le considera anume pe toate ca astfel de date ale simțurilor care sunt asociabile în sine şi supuse regulilor universale ale unei legături totale în reproducere. Eu numesc *afinitatea* fenomenelor acest principiu obiectiv al întregii asociații a fenomenelor. Dar nu-l putem găsi nicăieri altundeva decât în principiul unității apercepției cu privire la toate cunoştințele care trebuie să-mi aparțină. După acest principiu, absolut toate fenomenele trebuie să intre în simțire sau să fie aprehendate astfel, încât să concorde cu unitatea apercepției, ceea ce ar fi imposibil fără o unitate sintetică în înlănțuirea lor, care, prin urmare, este şi obiectiv necesară.

[A 123] Unitatea obiectivă a oricărei conştiințe (empirice) într-o conştiință (aceea a apercepției originare) este deci condiția necesară a oricărei percepții posibile, şi afinitatea apropiată sau îndepărtată a tuturor fenomenelor este o urmare necesară a unei sinteze în imaginație care este întemeiată *a priori* pe reguli.

Imaginația este deci şi ea o facultate a unei sinteze *a priori,* din care cauză noi îi dăm numele de imaginație productivă, şi întrucât cu privire la tot diversul fenomenului nu are alt scop decât unitatea necesară în sinteza acestui fenomen, ea poate fi numită funcția transcendentală a imaginației. Este de aceea fără îndoială straniu, dar din cele precedente totuşi evident, că numai cu ajutorul acestei funcții transcendentale a imaginației devine posibilă afinitatea fenomenelor, cu ea asociația, şi prin aceasta din urmă, în sfârşit, reproducerea după legi, prin urmare experiența însăşi: fiindcă fără ea nici un concept despre obiecte nu s-ar uni într-o experiență.

Căci eul fix şi permanent (al apercepției pure) constituie corelatul tuturor reprezentărilor noastre numai întrucât este posibil să devenim conştienți de ele, şi întreaga conştiință aparține unei apercepții pure atotcuprinzătoare, astfel precum întreaga intuiție sensibilă [A 124] aparține, ca reprezentare, unei intuiții interne pure, anume timpului. Această apercepție este deci aceea

* Nici un psiholog n-a observat încă faptul că imaginația este un ingredient necesar al percepției. Aceasta se datorează, în parte, faptului că imaginația a fost restrânsă numai la reproduceri, în parte, credinței că simțurile nu ne-ar procura numai impresii, ci că le-ar şi înlănțui şi ar produce imagini ale obiectelor, pentru care, fără îndoială, pe lângă receptivitatea impresiilor, se cere ceva mai mult încă, anume o funcție a sintezei lor.

care trebuie să se adauge la imaginația pură, pentru a face funcția ei intelectuală. Căci, în ea însăși, sinteza imaginației, deși exercitată *a priori*, este totuși totdeauna sensibilă, deoarece ea nu leagă diversul decât așa cum *apare* în intuiție, de exemplu figura unui triunghi. Dar prin raportul diversului cu unitatea apercepției pot fi produse concepte care aparțin intelectului, însă numai cu ajutorul imaginației raportată la intuiția sensibilă.

Avem deci o imaginație pură, ca o facultate fundamentală a sufletului omenesc, care stă *a priori* la baza oricărei cunoașteri. Cu ajutorul acestei facultăți punem în legătură diversul intuiției, pe de o parte, cu condiția unității necesare a apercepției pure, pe de altă parte. Ambii termeni extremi, adică sensibilitatea și intelectul, trebuie să se acorde necesar cu ajutorul acestei funcții transcendentale a imaginației; pentru că altfel ambele ar da fără îndoială fenomene, dar nu ar da obiecte ale unei cunoașteri empirice, prin urmare nici experiență. Experiența reală, care constă din aprehensiunea, asociația (reproducerea), în sfârșit recognița fenomenelor, conține în această recunoaștere ultimă [A 125] și supremă (a elementelor pur empirice ale experienței) concepte care fac posibilă unitatea formală a experienței și, cu ea, întreaga valabilitate obiectivă (adevărul) a cunoașterii empirice. Aceste principii ale recogniției diversului, întrucât nu privesc *decât forma unei experiențe în genere*, sunt *categoriile*. Pe ele se întemeiază deci întreaga unitate formală în sinteza imaginației, și cu ajutorul acestei unități, unitatea întregii lor folosiri empirice (în recognție, reproducere, asociație, aprehensiune), coborând până la fenomene, pentru că numai cu ajutorul acestor elemente ale cunoașterii pot aparține în genere conștiinței noastre, prin urmare nouă înșine.

Noi înșine suntem deci aceia care introducem ordinea și regularitatea în fenomenele pe care le numim *natură* și nu am putea-o găsi în ele dacă noi sau natura simțirii noastre nu le-ar fi pus originar în ele. Căci această unitate a naturii trebuie să fie o unitate necesară, adică certă *a priori* a legăturii fenomenelor. Dar cum am putea efectua *a priori* o unitate sintetică, dacă izvoarele originare ale cunoașterii simțirii noastre nu ar cuprinde *a priori* principii subiective ale unei astfel de unități și dacă aceste condiții subiective nu ar fi în același timp valabile obiectiv, ele fiind principiile [A 126] posibilității de a cunoaște în genere un obiect în experiență.

Am definit mai sus *intelectul* în diferite feluri: ca o spontaneitate a cunoașterii (în opoziție cu receptivitatea sensibilității), ca o facultate de a gândi sau și ca facultate de a forma concepte sau și judecăți, definiții care, privite mai îndeaproape, sunt identice. Acum îl putem caracteriza ca *facultate a regulilor*. Acest caracter este mai fecund și se apropie mai mult de esența lui. Sensibilitatea ne dă forme (ale intuiției), iar intelectul reguli. Acesta este totdeauna interesat să cerceteze fenomenele cu intenția de a găsi în ele o regulă oarecare. Regulile, întrucât sunt obiective (prin urmare, aparținând necesar cunoașterii obiectului), se numesc legi. Deși cu ajutorul experienței noi ajungem să cunoaștem multe legi, totuși acestea nu sunt decât determinări particulare ale unor legi și mai înalte, dintre care cele mai înalte (cărora le sunt supuse toate celelalte) provin *a priori* din intelectul însuși; ele nu sunt derivate din experiență, ci, dimpotrivă, trebuie să procure fenomenelor legitatea lor și tocmai prin aceasta să facă posibilă experiența. Intelectul nu este deci numai o facultate de a-și face reguli prin compararea fenomenelor; el însuși este o legislație pentru natură, adică fără intelect nu ar exista nicăieri natură, adică unitatea sintetică [A 127] a diversului fenomenelor după reguli; căci fenomenele ca atare nu pot avea loc în afară de noi, ci există numai în sensibilitatea noastră. Dar natura, ca obiect al cunoașterii într-o experiență, cu tot ce poate conține, este posibilă numai în unitatea apercepției. Unitatea apercepției este însă principiul transcendental al legității necesare a tuturor fenomenelor într-o experiență. Aceeași unitate a apercepției cu privire la diversul de reprezentări (anume de a-l determina plecând de la una singură) este regula, iar facultatea acestor reguli este intelectul. Toate fenomenele se află deci ca experiențe posibile *a priori* în intelect și primesc posibilitatea lor formală de la el, tot așa cum, ca simple intuiții, ele se află în sensibilitate și nu sunt posibile, în ce privește forma, decât prin ea.

Pe cât de exagerat și de absurd pare deci să se spună că intelectul este însuși izvorul legilor naturii, deci al unității formale a naturii, pe atât de exactă și corespunzătoare obiectului, anume experienței, este totuși o astfel de afirmație. Într-adevăr, legile empirice, ca atare, nu-și pot

deriva nicidecum originea lor din intelectul pur, după cum diversitatea incomensurabilă a fenomenelor nu poate fi concepută suficient din forma pură a intuiției sensibile. Dar toate legile empirice nu sunt decât determinări particulare ale legilor [A 128] pure ale intelectului, sub care şi după a căror normă cele dintâi sunt abia posibile, şi fenomenele primesc o formă legală, după cum şi toate fenomenele, în ciuda diversității formei lor empirice, trebuie totuşi să fie totdeauna conforme condițiilor formei pure a sensibilității.

Intelectul pur este deci, în categorii, legea unității sintetice a tuturor fenomenelor şi prin aceasta el face posibilă, în primul rând şi originar, experiența în ce priveşte forma ei. În deducția transcendentală a categoriilor nu am avut altceva de făcut decât să facem inteligibil acest raport al intelectului cu sensibilitatea şi, cu ajutorul ei, cu toate obiectele experienței, prin urmare valabilitatea obiectivă a conceptelor lui pure *a priori*, şi să stabilim astfel originea şi adevărul lor.

IDEE SUMARĂ A EXACTITĂȚII ŞI A SINGUREI POSIBILITĂȚI A ACESTEI DEDUCȚII A CONCEPTELOR PURE ALE INTELECTULUI

Dacă obiectele, cu care are a face cunoaşterea noastră, ar fi lucruri în sine, noi nu am putea avea despre ele concepte *a priori*. Căci de unde le-am putea lua? Dacă le-am lua de la obiect (fără a mai cerceta aici cum [A 129] acest obiect ne-ar putea deveni cunoscut), conceptele noastre ar fi pur empirice şi nu concepte *a priori*. Dacă le-am lua din noi înşine, atunci ceea ce este numai în noi nu ar putea determina natura unui obiect diferit de reprezentările noastre, adică ar putea fi un principiu care să ne facă a admite că trebuie să existe un lucru căruia să-i convină ceea ce avem noi în gândire, şi de ce să nu considerăm toate aceste reprezentări mai curând ca fiind vide. Din contra, dacă nu avem a face pretutindeni decât cu fenomene, atunci nu e numai posibil, ci e chiar necesar ca anumite concepte *a priori* să preceadă cunoaşterea empirică a obiectelor. Căci, ca fenomene, ele constituie un obiect care este numai în noi, fiindcă o simplă modificare a sensibilității noastre nu se întâlneşte în afara noastră. Această reprezentare însăşi, că toate aceste fenomene - prin urmare toate obiectele cu care nu putem ocupa - sunt total în mine, adică sunt determinări ale eului meu identic, exprimă ca necesară o unitate totală a acestor determinări în una şi aceeaşi percepție. Dar în această unitate a conştiinței posibile constă şi forma oricărei cunoaşteri a obiectelor (prin care diversul este gândit ca aparținând unui singur obiect). Deci modul cum diversul reprezentării sensibile (intuiția) aparține unei conştiințe precede orice cunoaştere a obiectului, ca fiind forma ei intelectuală, şi constituie chiar o cunoştință formală [A 130] *a priori* a tuturor obiectelor în genere, întrucât sunt gândite (categorii). Sinteza acestor obiecte cu ajutorul imaginației pure, unitatea tuturor reprezentărilor cu privire la apercepția originară, precede orice cunoaştere empirică. Concepte pure ale intelectului sunt deci *a priori* posibile, ba chiar, în raport cu experiența, necesare, numai fiindcă cunoaşterea noastră nu are a face decât cu fenomene a căror posibilitate se află în noi, a căror legătură şi unitate (în reprezentarea unui obiect) se găseşte numai în noi, prin urmare trebuie să preceadă orice experiență şi să şi-o facă în primul rând posibilă în ce priveşte forma. Şi după acest principiu, singurul posibil între toate, a fost călăuzită şi deducția noastră a categoriilor.

ANALITICA TRANSCENDENTALA

Cartea a doua

ANALITICA PRINCIPIILOR

Logica generală este construită pe un plan care concordă în totul cu clasificarea facultăților superioare ale cunoaşterii. Acestea sunt: *intelectul, judecata* şi *raţiunea*. Această doctrină tratează deci, în analitica ei, despre *concepte, judecăţi* şi *raţionamente* exact în conformitate cu funcțiile şi ordinea [A 131] acestor facultăți ale simțirii care se concep sub denumirea largă de intelect în genere.

[B 170] Cum logica pur formală face abstracție de orice conținut al cunoaşterii (indiferent că e pură sau empirică) şi nu se ocupă decât de forma gândirii în genere (a cunoştinței discursive), ea poate cuprinde, în partea ei analitică, şi canonul pentru rațiune, pentru că forma acestei facultăți îşi are regula ei certă, care poate fi sesizată *a priori*, fără a se considera natura particulară a acestei cunoaşteri aplicate aici prin simpla descompunere a acțiunilor rațiunii în momentele lor.

Logica transcendentală, fiind restrânsă la un conținut determinat, adică numai la cel al cunoştințelor pure *a priori*, nu o poate urma pe cea dintâi în această diviziune. Se vădeşte, în adevăr, că *folosirea transcendentală a raţiunii* nu este deloc obiectiv valabilă şi, prin urmare, nu aparține *logicii adevărului*, adică analiticii, ci că ea, ca *logică a aparenței*, reclamă, sub numele de *dialectică* transcendentală, o parte specială a sistemului scolastic.

Intelectul şi judecata îşi au deci canonul lor al folosirii obiectiv valabile, deci adevărate, în logica transcendentală şi aparțin astfel părții analitice a acestei ştiințe. Dar *raţiunea*, în încercările ei de a stabili ceva *a priori* despre obiecte şi de a extinde [A 132] cunoaşterea [B 171] dincolo de limitele experienței posibile, este cu totul *dialectică* şi aserțiunile ei iluzorii nu-şi au nicidecum locul într-un canon ca acela pe care trebuie să-l cuprindă totuşi analitica.

Analitica principiilor va fi deci numai un canon pentru *judecată*; ea o învață să aplice la fenomene conceptele intelectului, care cuprind condiția pentru reguli *a priori*. Din această cauză, luându-mi ca temă *principiile proprii ale intelectului*, mă voi servi de denumirea de *doctrină a judecății*, ceea ce desemnează mai exact această treabă.

Introducere

DESPRE JUDECATA* TRANSCENDENTALĂ ÎN GENERE

Dacă se defineşte intelectul în genere ca facultate a regulilor, atunci judecata va fi facultatea de a se *subsuma* regulilor, adică de a distinge dacă ceva stă sau nu sub o regulă dată *(casus datae legis)*. Logica generală nu cuprinde prescripții pentru judecată [A 133] şi nici nu poate cuprinde. În adevăr, fiindcă *ea face abstracție de orice conținut al cunoştinței*, nu-i rămâne decât sarcina de a descompune analitic [B 172] simpla formă a cunoştinței în concepte, judecăți şi raționamente şi de a stabili astfel regulile formale pentru întreaga folosire a intelectului. Dacă ar vrea să arate în general cum ar trebui să se subsumeze sub aceste reguli, adică să distingă dacă ceva stă sau nu sub ele, ea n-ar putea-o face decât tot cu ajutorul unei reguli. Iar această regulă, tocmai fiindcă este o regulă, ar reclama din nou o instrucție a judecății; şi astfel se vădeşte că dacă intelectul este în adevăr apt de a fi instruit şi înarmat cu reguli, judecata este un talent particular, care nu vrea nicidecum să fie instruit, ci numai exercitat. De aceea, judecata şi este specificul aşa-zisului bun-simț, a cărui lipsă nici o şcoală nu o poate înlocui; deşi şcoala poate să ofere unui intelect mărginit reguli din belşug şi să-i altoiască oarecum cunoaşteri străine, totuşi facultatea de a se servi exact de ele trebuie să aparțină elevului însuşi, şi nici o regulă ce i s-ar prescrie în acest scop nu este capabilă să-l apere contra abuzului pe care l-ar comite în lipsa unui astfel de dar natural*. De aceea, un medic, [A 134] un judecător [B 173] sau un om politic poate avea în cap multe reguli frumoase de patologie, de jurisprudență sau de politică, până la gradul în

* În textul original: „Urteilskraft" (Nota redacției).

* Lipsa de judecată este propriu-zis ceea ce se numeşte prostie, şi o astfel de infirmitate nu poate fi remediată. Un cap obtuz sau mărginit, căruia nu-i lipseşte decât gradul convenabil de intelect şi de concepte proprii acestuia, poate ajunge foarte bine prin instrucție chiar până la erudiție. Dar fiindcă de obicei, în acest caz, lipseşte şi judecata *(secunda Petri),* nu este neobişnuit să întâlneşti bărbați foarte instruiți care, în folosirea ştiinței lor, lasă să se întrevadă deseori această deficiență iremediabilă.

care ei înşişi să poată deveni dascăli profunzi în aceste domenii, şi totuşi să se înşele uşor în aplicarea acestor reguli, fie pentru că le lipseşte judecata naturală (fără a le lipsi totuşi intelectul) şi, dacă pot vedea în adevăr generalul *in abstracto*, ei nu pot distinge dacă un caz este cuprins *in concreto,* fie pentru că nu au fost exersaţi destul pentru această judecată prin exemple şi treburi reale. Acesta şi este unicul şi marele folos al exemplelor: că face mai ageră judecata. Căci, în ce privesc exactitatea şi precizia perspicacităţii inteligenţei, ele de obicei mai curând dăunează, pentru că numai rareori satisfac adecvat condiţia regulii (ca un *casus in terminis*) şi, pe lângă aceasta, slăbesc deseori acea tensiune a intelectului necesară pentru a sesiza în toată suficienţa lor regulile în generalitatea lor şi independent de împrejurările particulare ale experienţei, astfel încât sfârşesc prin a se obişnui să le folosească mai mult ca formule decât ca principii. Astfel, exemplele [B 174] sunt cârjele judecăţii, de care acela căruia îi lipseşte acest talent natural nu se poate dispensa niciodată.

[A 135] Dar dacă *logica generală nu* poate da precepte judecăţii, lucrurile stau cu totul altfel cu *logica transcendentală*, atât de mult încât chiar pare că aceasta are sarcina proprie de a corecta şi asigura judecata prin reguli determinate în folosirea intelectului pur. Căci, pentru a procura extinderea intelectului în domeniul cunoştinţelor pure *a priori*, prin urmare ca doctrină, filosofia nu pare a fi deloc necesară, sau mai curând pare a fi rău aplicată, pentru că după toate încercările de până acum, nu s-a câştigat decât puţin teren sau chiar deloc; dar ca critică, pentru a preveni erorile judecăţii *(lapsus judicii)* în folosirea puţinelor concepte pure ale intelectului pe care le avem, filosofia (deşi în acest caz utilitatea ei este numai negativă) ni se oferă cu întreaga ei perspicacitate şi cu întreaga ei abilitate de examinare.

Filosofia transcendentală are însă caracterul particular că, în afară de regulă (sau mai curând de condiţia generală a regulilor), care este dată în conceptul pur al intelectului, poate indica totodată *a priori* cazul la care urmează să fie aplicată [B 175] regula. Cauza superiorităţii pe care o are în această privinţă asupra tuturor celorlalte ştiinţe instructive (cu excepţia matematicii) se află tocmai în aceea că ea tratează despre concepte care urmează să se raporteze *a priori* la obiectele lor; prin urmare, valabilitatea ei obiectivă nu poate fi demonstrată *a posteriori*, [A 136] pentru că s-ar nesocoti astfel cu totul demnitatea lor, ci ea trebuie să expună totodată, cu ajutorul semnelor generale, dar suficiente, condiţiile în care pot fi date obiecte în acord cu aceste concepte, căci în caz contrar ele ar fi fără orice conţinut, prin urmare ar fi simple forme logice şi nu concepte pure ale intelectului.

Această *doctrină transcendentală a judecăţii* va cuprinde deci două capitole, tratând, *primul*, despre condiţia sensibilă, care singură permite să se folosească concepte pure ale intelectului, adică despre schematismul intelectului pur; *al doilea*, despre judecăţile sintetice care decurg *a priori*, în aceste condiţii, din concepte pure ale intelectului şi se află *a priori* la baza tuturor celorlalte cunoştinţe, adică despre principiile intelectului pur.

[B 176, A 137] DOCTRINA TRANSCENDENTĂ A JUDECĂŢII (sau ANALITICA PRINCIPIILOR)

Capitolul întâi

DESPRE SCHEMATISMUL CONCEPTELOR PURE

În toate subsumpţiunile unui obiect sub un concept, reprezentarea celui dintâi trebuie să fie *omogenă* cu reprezentarea celui din urmă, adică conceptul trebuie să cuprindă ceea ce e reprezentat în obiectul subsumabil, căci tocmai aceasta înseamnă expresia: un obiect este cuprins sub un concept. Astfel, conceptul empiric de *farfurie* are omogenitate cu conceptul pur geometric de cerc, întrucât rotunjimea, care este gândită în cel dintâi, se lasă intuită în cel din urmă.

Dar conceptele pure ale intelectului sunt, în comparaţie cu intuiţiile empirice (ba chiar, în genere, cu cele sensibile), cu totul *eterogene* şi nu pot fi niciodată găsite în vreo intuiţie. Cum

este deci posibilă *subsumpțiunea* acestor intuiții sub aceste concepte şi, prin urmare, *aplicarea* categoriei la fenomene, pentru că nimeni totuşi nu va spune că o cutare categorie, de exemplu cauzalitatea, poate fi intuită şi prin simțuri [B 177] şi că este cuprinsă [A 138] în fenomen? Această întrebare atât de naturală şi de importantă este propriu-zis cauza care face necesară o doctrină transcendentală ajudecății, pentru a arăta anume cum *concepte pure ale intelectului* pot fi aplicate la fenomene în genere. În toate celelalte ştiințe, în care conceptele prin care obiectul e gândit în mod general nu sunt atât de esențial diferite de conceptele care-l reprezintă *in concreto*, astfel cum e dat, este inutil să se dea o explicație particulară cu privire la aplicarea conceptelor la obiect.

E clar că trebuie să existe un al treilea termen care să fie omogen, pe de o parte, cu categoria, pe de altă parte, cu fenomenul, şi care să facă posibilă aplicarea celei dintâi la cel din urmă. Această reprezentare intermediară trebuie să fie pură (fără nimic empiric) şi totuşi pe de o parte *intelectuală*, pe de altă parte *sensibilă*. O astfel de reprezentare este *schema transcendentală*.

Conceptul intelectului cuprinde unitatea sintetică pură a diversului în genere. Timpul, ca condiție formală a diversului simțului intern, prin urmare a legăturii tuturor reprezentărilor, cuprinde un divers *a priori* în intuiția pură. O determinare transcendentală de timp este omogenă cu *categoria* (care îi constituie unitatea) într-atât, întrucât ea e *generală* şi se întemeiază pe o regulă [B 178] *a priori*. Dar, pe de altă parte, ea este omogenă cu *fenomenul* într-atât, întrucât *timpul* e cuprins în orice reprezentare empirică a diversului. [A 139] O aplicare a categoriei la fenomene va fi deci posibilă cu ajutorul determinării transcendentale de timp, şi această determinare, ca schemă a conceptelor intelectului, mediază subsumpțiunea fenomenelor sub categorie.

După ceea ce a fost dovedit în deducția categoriilor, sper că nimeni nu va ezita să se decidă în problema dacă aceste concepte pure ale intelectului sunt numai de folosire empirică sau dacă este şi transcendentală, adică dacă aceste concepte se raportează *a priori* exclusiv la fenomene, ca condiții ale unei experiențe posibile, sau dacă ele pot fi extinse, ca condiții ale posibilității lucrurilor în genere, la obiecte în sine (fără vreo restricție la sensibilitatea noastră). Am văzut în adevăr că conceptele sunt cu totul imposibile şi nu pot avea vreun sens, dacă nu le este dat, fie lor însele, fie cel puțin elementelor din care se compun ele, un obiect, că, prin urmare, ele nu se pot raporta nicidecum la lucruri în sine (fără a considera dacă şi cum ne pot fi ele date); am văzut apoi că singurul mod cum ne sunt date obiectele este o modificare a sensibilității noastre; am văzut, în sfârşit, că conceptele pure *a priori* trebuie să mai cuprindă *a priori*, în afară de funcția [B 179] pe care o îndeplineşte intelectul în categorie, condiții formale ale sensibilității [A 140] (mai ales ale simțului intern), care includ condiția generală în care numai categoria poate fi aplicată la un obiect oarecare. Această condiție formală şi pură a sensibilității, la care este restrâns în folosirea lui conceptul de intelect, vom numi-o *schema* acestui concept al intelectului, iar metoda pe care o urmează intelectul cu privire la aceste scheme o vom numi *schematismul* intelectului pur.

Schema nu este totdeauna în sine decât un produs al imaginației, dar întrucât sinteza celei din urmă n-are ca scop o intuiție particulară, ci numai unitatea în determinarea sensibilității, schema trebuie distinsă totuşi de imagine. Astfel, dacă pun unele după altele cinci puncte.....am o imagine a numărului cinci. Din contra, când nu fac decât să gândesc un număr în genere, care poate fi cinci sau o sută, această gândire e mai mult reprezentarea unei metode de a reda într-o imagine, în conformitate cu un concept, o multitudine (de exemplu, o mie) decât această imagine însăşi pe care eu, în cazul din urmă, cu greu aş putea-o cuprinde cu privirea şi compara-o cu conceptul. Această reprezentare despre un procedeu general [B 180] al imaginației de a procura unui concept imaginea lui eu o numesc schema acestui concept.

În realitate, la baza conceptelor noastre sensibile pure nu stau imagini ale obiectelor, ci scheme. [A 141] Nu există imagine a unui triunghi care să poată fi vreodată adecvată conceptului de triunghi. Căci ea nu ar atinge generalitatea conceptului, care face ca acesta să fie valabil pentru toate triunghiurile, dreptunghiulare sau scalene etc., ci ar fi restrânse totdeauna numai la o parte a

acestei sfere. Schema triunghiului nu poate exista nicăieri altundeva decât în gândire şi semnifică o regulă a sintezei imaginației cu privire la figuri pure în spațiu. Mai puțin încă atinge vreodată conceptul empiric un obiect al experienței sau o imagine a acestui obiect, dar acesta se raportează totdeauna nemijlocit la schema imaginației ca la o regulă care serveşte să determine intuiția noastră în conformitate cu un anumit concept general. Conceptul de câine semnifică o regulă după care imaginația mea poate reprezenta în mod general figura unui anumit animal patruped, fără a fi redusă la vreo figură particulară, unică, pe care mi-o oferă experiența sau chiar la fiecare imagine posibilă pe care o pot reprezenta *in concreto*. Acest schematism al intelectului nostru cu privire la fenomene şi simpla lor formă este o artă ascunsă în adâncimile sufletului omenesc, al cărui [B 181] adevărat mecanism cu greu îl vom putea smulge vreodată naturii şi să-i dezvăluim secretul. Numai atât putem spune: că *imaginea* este un produs al facultății empirice a imaginației productive şi că *schema* conceptelor sensibile (ca ale [A 142] figurilor în spațiu) este un produs şi oarecum o monogramă a imaginației pure *a priori* prin care şi după care imaginile sunt mai întâi posibile, dar care trebuie legate cu conceptul totdeauna numai cu ajutorul schemei pe care ele o indică şi căreia nu-i sunt în ele însele pe de-a întregul adecvate. Dimpotrivă, schema unui concept pur al intelectului este ceva care nu poate fi redus la nici o imagine, ci este numai sinteza pură în conformitate cu o regulă a unității după concepte în genere, regulă care exprimă categoria, şi este un produs transcendental al imaginației, care priveşte determinarea simțului intern în genere după condițiile formei lui (ale timpului) cu privire la toate reprezentările, întrucât acestea trebuie să se înlănțuie *a priori* într-un concept, conform cu unitatea apercepției.

Fără a ne opri acum la o analiză seacă şi plictisitoare a ceea ce se cere în genere pentru schemele transcendentale ale conceptelor pure ale intelectului, preferăm să le expunem după ordinea categoriilor şi în legătură cu ele.

[B 182] Imaginea pură a tuturor mărimilor *(quantorum)* pentru simțul extern este spațiul; iar a tuturor obiectelor simțurilor în genere este timpul. Dar *schema* pură a *cantității (quantitatis)*, considerată ca concept al intelectului, este *numărul*, care este o reprezentare ce îmbrățişează adițiunea succesivă de unitate la unitate (omogenă). Astfel, numărul nu este altceva decât [A 143] unitatea sintezei diversului unei intuiții omogene în genere, prin faptul că eu produc timpul însuşi în aprehensiunea intuiției.

Realitatea este, în conceptul pur al intelectului, ceea ce corespunde unei senzații în genere, prin urmare, ceva al cărui concept indică în sine o existență (în timp); negarea este ceva al cărui concept reprezintă o nonexistență (în timp). Opoziția acestora are loc deci în distingerea aceluiaşi timp, ca un timp plin sau vid. Fiindcă timpul nu este decât forma intuiției, prin urmare a obiectelor ca fenomene, ceea ce corespunde în acestea senzației este materia transcendentală a tuturor obiectelor ca lucruri în sine (reitatea, realitatea). Fiecare senzație are un grad sau o cantitate prin care poate umple mai mult sau mai puțin acelaşi timp, adică simțul intern cu privire la aceeaşi reprezentare a unui obiect, până când se reduce la nimic (0 = *negatio*). De aceea, este un raport şi o înlănțuire sau mai [B 183] curând o trecere de la realitate la negare, care face reprezentabilă orice realitate ca pe un cuantum; şi schema unei realități ca o cantitate a ceva, întrucât acest ceva umple timpul, este tocmai această producere continuă şi uniformă a realității în timp, în care se descinde în timp de la senzație, care are un anumit grad, până la dispariția ei, sau în care se urcă treptat de la negarea senzației la cantitatea aceleiaşi senzații.

[A 144] Schema substanței este permanența realului în timp, adică reprezentarea lui ca substrat al determinării empirice de timp în genere, substrat care rămâne astfel, pe când tot restul se schimbă. (Timpul nu se scurge, ci în el se scurge existența a ceea ce se schimbă. Timpului deci, care el însuşi este imuabil şi fix, îi corespunde în fenomen imuabilul din existență, adică substanța, şi numai în ea pot fi determinate succesiunea şi simultaneitatea fenomenelor în raport cu timpul.)

Schema cauzei şi a cauzalității unui obiect în genere este realul, căruia, dacă e pus arbitrar, îi urmează totdeauna altceva. Ea constă deci în succesiunea diversului, întrucât această succesiune e supusă unei reguli.

Schema comunității (acțiunii reciproce) sau a cauzalității reciproce a substanțelor în raport cu accidentele lor este simultaneitatea determinărilor [B 184] uneia cu acelea ale altora după o regulă generală.

Schema posibilității este acordul sintezei a diferite reprezentări cu condițiile timpului în genere (că, de exemplu, contrariile nu pot exista într-un lucru în acelaşi timp, ci numai unul după altul), deci determinarea reprezentării unui lucru în raport cu un timp oarecare.

[A 145] Schema realității este existența într-un timp determinat.

Schema necesității este existența unui obiect în orice timp.

Se văd deci din toate acestea ce conține şi ce face reprezentabilă schema fiecărei categorii: cea a cantității, producerea (sinteza) timpului însuşi în aprehensiunea succesivă a unui obiect; schema calității, sinteza senzației (percepției) cu reprezentarea timpului sau faptul de a umple timpul; cea a relației, raportul percepțiilor între ele în orice timp (adică după o regulă a determinării de timp); în sfârşit, schema modalității şi a categoriilor ei, timpul însuşi, ca corelat al actului de a determina dacă şi cum un obiect aparține timpului. Schemele nu sunt deci altceva decât *determinări de timp a priori* după reguli, şi aceste determinări se raportează, după ordinea categoriilor, la seria *timpului, la conținutul timpului, la ordinea timpului*, [B 185] în sfârşit, la *ansamblul timpului* în raport cu toate obiectele posibile.

De aici rezultă că schematismul intelectului, efectuat de sinteza transcendentală a imaginației, nu tinde la nimic altceva decât la unitatea oricărui divers al intuiției în simțul intern şi astfel, indirect, la unitatea apercepției ca funcție care corespunde simțului intern (unei receptivități). Schemele conceptelor pure ale intelectului [A 146] sunt deci adevăratele şi unicele condiții pentru a procura acestor concepte o raportare la obiecte, prin urmare o *semnificație*. Categoriile nu au în definitiv altă folosire decât una empirică posibilă, pentru că ele servesc numai pentru a supune fenomenele regulilor generale ale sintezei, cu ajutorul principiilor unei unități necesare *a priori* (din cauza unirii necesare a oricărei conştiințe într-o apercepție originară) şi pentru a le face astfel proprii spre a forma o legătură universală într-o experiență.

În ansamblul oricărei experiențe posibile se află toate cunoaşterile noastre, şi în raportul general la această experiență constă adevărul transcendental, care precede orice adevăr empiric şi îl face posibil.

Dar bate totuşi la ochi faptul că deşi schemele sensibilității realizează [B 186] mai întâi categoriile, ele le şi restrâng totuşi, adică le limitează la condiții care se află în afara intelectului (anume în sensibilitate). De aceea, schema este propriu-zis numai fenomen sau conceptul sensibil al unui obiect, întrucât concordă cu categoria. (Numerus *est quantitas phaenomenon*, sensatio *realitas phaenomenon*, constans *et perdurabile rerum substantia phaenomenon* – aeternitas, *necessitas phaenomenon* etc.) Dacă eliminăm o condiție restrictivă, noi amplificăm, pare-se, [A 147] conceptul restrâns mai înainte; astfel categoriile considerate în sensul lor pur şi indiferent de toate condițiile sensibilității ar trebui să fie valabile pentru lucruri în genere *aşa cum sunt*, în timp ce schemele lor nu le reprezintă decât aşa *cum apar*; categoriile ar trebui deci să aibă un sens independent de toate schemele şi mult mai extins. În realitate, conceptelor pure ale intelectului le rămâne negreşit, şi după ce se face abstracție de orice condiții sensibile, un sens, dar numai logic, acela al simplei unități a reprezentărilor, cărora însă nu le poate fi dat nici un obiect, prin urmare şi nici o semnificație care să poată procura un concept despre obiect. Astfel, substanța, de exemplu, dacă am lăsa la o parte determinarea sensibilă a permanenței, nu ar însemna mai mult decât un ceva ce poate fi gândit ca subiect (fără a fi predicat al vreunui altceva). Din această reprezentare eu nu pot face nimic, pentru că ea nu-mi [B 187] indică ce determinări trebuie să posede lucrul, pentru a merita titlul de subiect prim. Astfel, categoriile iară scheme nu sunt decât funcții ale intelectului cu privire la concepte, dar nu reprezintă nici un obiect. Semnificația lor le vine de la sensibilitate, care realizează intelectul, în timp ce îl restrânge totodată.

[A 148] **DOCTRINA TRANSCENDENTALĂ A JUDECĂȚII (sau ANALITICA PRINCIPIILOR)**

Capitolul al doilea

SISTEMUL TUTUROR PRINCIPIILOR INTELECTULUI PUR

În capitolul precedent am examinat facultatea transcendentală a judecății numai din punctul de vedere al condițiilor generale care o autorizează să aplice, ea singură, la judecăți sintetice concepte pure ale intelectului. Acum sarcina noastră este să expunem în legătură sistematică judecățile pe care le produce intelectul cu adevărat *a priori* sub această precauție critică; în acest scop, tabelul nostru al categoriilor trebuie să ne dea fără îndoială un îndreptar natural şi sigur. Căci tocmai raportul acestor categorii la o experiență posibilă trebuie să constituie orice cunoaştere pură *a priori* a intelectului şi a căror relație cu sensibilitatea în genere [B 188] va expune chiar de aceea integral şi în formă de sistem toate principiile transcendentale ale folosirii intelectului.

Principiile *a priori* poartă acest nume nu numai fiindcă conțin în ele fundamentele altor judecăți, ci şi pentru că ele însele nu sunt întemeiate pe cunoştințe mai înalte şi mai generale. Această însuşire nu le dispensează totuşi totdeauna de o dovadă. [A 149] Căci, deşi această dovadă nu ar putea fi dusă mai departe obiectiv, ci mai curând orice cunoaştere a obiectului ei îi serveşte de fundament, aceasta nu împiedică totuşi ca să nu fie posibil, ba chiar necesar, de a produce o dovadă din izvoarele subiective ale posibilității unei cunoaşteri a obiectului în genere, fiindcă altfel principiul şi-ar atrage asupră-şi grava bănuială de a nu fi decât o afirmație obținută pe ascuns şi ilicit.

În al doilea rând, ne vom mărgini numai la acele principii care se raportează la categorii. Principiile Esteticii transcendentale, după care spațiul şi timpul sunt condițiile posibilității tuturor lucrurilor ca fenomene, tot astfel restrângerea acestor principii, anume că ele nu pot fi raportate la obiecte în sine, nu intră deci în câmpul trasat cercetării noastre. Tot astfel, principiile matematice nu fac parte din acest sistem, fiindcă ele nu sunt scoase decât din intuiție, şi nu din conceptul pur al intelectului; [B 189] totuşi, fiindcă ele sunt judecăți sintetice *a priori,* posibilitatea lor îşi va găsi în mod necesar locul aici, fără îndoială nu pentru a li se demonstra exactitatea şi certitudinea apodictică, un lucru de care nu au deloc nevoie, ci numai pentru a face inteligibilă şi a deduce posibilitatea unor astfel de cunoştințe evidente *a priori*.

Va trebui să vorbim însă şi despre principiul judecăților analitice, şi anume în opoziție [A 150] cu acela al judecăților sintetice, cu care ne ocupăm propriu-zis, fiindcă tocmai această opoziție scuteşte teoria judecăților sintetice de orice interpretare greşită şi îi expune clar natura particulară.

SISTEMUL PRINCIPIILOR INTELECTULUI PUR

Secțiunea întâi

DESPRE PRINCIPIUL SUPREM AL TUTUROR JUDECĂȚILOR ANALITICE

Oricare ar fi conținutul cunoştinței noastre şi oricum s-ar raporta ea la obiect, totuşi condiția generală, deşi numai negativă, a tuturor judecăților noastre în genere este ca ele să nu se contrazică pe ele însele; în caz contrar, aceste judecăți nu sunt în ele însele (şi fără să se raporteze la obiect) nimic. Dar, chiar dacă [B 190] în judecata noastră nu este nici o contradicție, ea poate lega totuşi concepte într-un mod contrar aceluia pe care-l comportă obiectul, sau chiar fără a ne fi dat vreun principiu, nici *a priori*, nici *a posteriori*, care să justifice o astfel de judecată; şi astfel o judecată, deşi lipsită de orice contradicție internă, poate fi sau falsă, sau fără fundament.

[A 151] Judecata: nici unui lucru nu-i revine un predicat care-l contrazice se numeşte principiul contradicției şi e un criteriu universal, deşi numai negativ, al oricărui adevăr; dar acest principiu aparține numai logicii, fiindcă el este valabil pentru cunoştințe considerate numai ca cunoştințe în genere, independent de conținutul lor, şi spune că contradicția le distruge şi le suprimă cu totul.

Dar acest principiu poate fi folosit totuşi şi pozitiv, adică nu numai pentru a respinge falsitatea şi eroarea (întrucât se bazează pe contradicție), ci şi pentru a cunoaşte adevărul. Dacă *judecata este analitică*, fie că e negativă sau afirmativă, adevărul ei trebuie totdeauna să poată fi recunoscut suficient după principiul contradicției. Căci se va nega totdeauna în mod corect contrariul a ceea ce va fi fost deja pus sau gândit ca concept în cunoaşterea obiectului, în timp ce conceptul însuşi va trebui în mod necesar să fie afirmat despre acest obiect, deoarece [B 191] contrariul acestui concept ar fi în contradicție cu obiectul.

Trebuie deci să recunoaştem că *principiul contradicției* e valabil ca *principiu universal şi cu totul suficient al oricărei cunoştințe analitice*; dar autoritatea şi utilitatea principiului, ca criteriu suficient al adevărului, nu se întind mai departe. Faptul că nici o cunoştință nu-i poate fi contrară fără a se anula pe ea însăşi face din acest principiu desigur o *conditio* [A 152] *sine qua non*, dar nu un principiu determinant al adevărului cunoştinței noastre. Cum noi ne vom ocupa propriu-zis numai cu partea sintetică a cunoştinței noastre, vom veghea fără îndoială totdeauna să nu acționăm niciodată contra acestui principiu inviolabil, dar nu vom putea aştepta niciodată de la el vreo lămurire cu privire la adevărul acestei specii de cunoştințe.

Dar există totuşi o formulă a acestui principiu celebru, deşi golit de orice conținut şi numai formal, care cuprinde o sinteză, strecurată în ea din imprudență şi în mod cu totul inutil. Această formulă spune: e imposibil ca ceva să fie şi să nu fie *în acelaşi timp*. Afară de faptul că aici a fost adăugată de prisos certitudinea apodictică (prin cuvântul imposibil), care trebuie să se înțeleagă de la sine în virtutea principiului, acest principiu este afectat de condiția timpului; el spune oarecum: un lucru = *A*, care este ceva = *B*, nu poate fi în acelaşi timp *nonB*; dar el poate fi foarte bine şi unul, şi altul (atât *B* cât şi *nonB*) succesiv. De exemplu, un om care e tânăr nu poate fi în acelaşi timp bătrân; dar acelaşi om poate foarte bine să fie într-un timp tânăr, în alt timp să nu fie tânăr, adică să fie bătrân.

Principiul contradicției ca principiu pur logic nu trebuie să-şi limiteze câtuşi de puțin enunțurile lui la raporturi de timp; [A 153] de aceea, o astfel de formulă este cu totul opusă intenției lui. Neînțelegerea provine numai din faptul că se separă mai întâi un predicat al unui lucru de conceptul acestui lucru şi apoi contrariul lui se leagă cu acest predicat; contradicția care se produce nu se referă niciodată la subiect, ci numai la predicatul lui, care a fost legat sintetic cu subiectul, şi anume numai atunci când primul şi al doilea predicat sunt puse în acelaşi timp. Dacă spun: un om care e ignorant nu e instruit, trebuie să adaug condiția: *în acelaşi timp*; căci cine este ignorant într-un timp dat poate foarte bine să fie instruit într-un alt timp. Dar dacă spun: nici un om ignorant nu este instruit, atunci judecata este analitică, fiindcă nota (ignoranței) contribuie la constituirea noțiunii de subiect; în acest caz, judecata negativă rezultă nemijlocit din principiul contradicției, fără a fi nevoie să se adauge condiția: *în acelaşi timp*. Aceasta e şi cauza pentru care eu am modificat mai sus formula [B 193] acestui principiu, pentru ca natura unei judecăți analitice să fie astfel clar exprimată.

[A 154] **SISTEMUL PRINCIPIILOR INTELECTULUI PUR**

Secțiunea a doua

DESPRE PRINCIPIUL SUPREM AL TUTUROR JUDECĂȚILOR SINTETICE

Explicarea posibilității judecăților sintetice este o problemă cu care nu are nimic a face logica generală, căreia nu-i este îngăduit să cunoască nici măcar numele problemei. Dar într-o logică transcendentală ea este sarcina cea mai importantă dintre toate şi chiar unica, când e vorba de posibilitatea judecăților sintetice *a priori*, precum şi de condițiile şi întinderea valabilității lor. Căci, după ce va fi îndeplinit această sarcină, logica transcendentală poate împlini perfect scopul, anume de a determina întinderea şi limitele intelectului pur.

În judecata analitică eu rămân la conceptul dat, pentru a stabili ceva despre el. Dacă urmează să fie afirmativă, eu adaug acestui concept numai ceea ce a fost deja gândit în el; dacă urmează să fie negativă, atunci eu exclud din el numai contrariul lui. Dar în judecățile sintetice eu trebuie să ies din conceptul dat pentru a considera, în raport cu el, [B 194] cu totul altceva decât fusese gândit în el; acest raport nu este deci niciodată nici un raport de identitate, nici unul de contradicție, şi în aceste condiții judecata [A 155] însăşi nu poate prezenta nici adevăr, nici eroare.

Dacă deci se admite că noi trebuie să ieşim dintr-un concept dat, pentru a-l compara cu altul în mod sintetic, atunci e necesar un al treilea termen, în care se poate naşte sinteza celor două concepte. Ce este însă acest al treilea termen ca mediu al tuturor judecăților sintetice? Nu este decât un ansamblu în care sunt cuprinse toate reprezentările noastre, anume simțul intern şi forma lui *a priori* – timpul. Sinteza reprezentărilor se bazează pe imaginație, iar unitatea lor sintetică (care e necesară judecății) se bazează pe unitatea apercepției. Aici va trebui căutată deci posibilitatea judecăților sintetice, şi fiindcă toți cei trei termeni cuprind toate izvoarele reprezentărilor *a priori*, şi posibilitatea judecăților sintetice pure; ba ele vor fi necesare chiar în virtutea acestor principii, dacă urmează să se realizeze o cunoaştere a obiectelor, care se bazează exclusiv pe sinteza reprezentărilor.

Pentru ca o cunoştință să poată avea realitate obiectivă, adică să se raporteze la un obiect şi să găsească în el semnificație şi sens, obiectul trebuie să poată fi dat într-un mod oarecare. Fără aceasta, conceptele sunt goale şi am gândit [B 195] în adevăr cu ajutorul lor, dar în realitate prin această gândire n-am cunoscut nimic, ci ne-am jucat numai cu reprezentări. A da [A 156] un obiect, care la rându-i să nu fie numai mediat gândit, ci reprezentat imediat în intuiție, nu înseamnă altceva decât a raporta reprezentarea lui la experiență (fie aceasta reală sau numai posibilă). Chiar spațiul şi timpul, oricât de pure sunt aceste concepte de orice e empiric şi oricât de cert este că sunt reprezentate în simțire cu totul *a priori*, ar fi totuşi fără valabilitate obiectivă şi fără sens şi semnificație, dacă nu s-ar arăta aplicarea lor necesară la obiectele experienței; ba reprezentarea lor este o simplă schemă ce se raportează totdeauna la imaginația reproductivă, care cheamă obiectele experienței, fără care ele nu ar avea nici o semnificație; şi la fel cu toate conceptele, fără deosebire.

Posibilitatea experienței este deci ceea ce dă tuturor cunoştințelor *a priori* realitate obiectivă. Experiența se bazează pe unitatea sintetică a fenomenelor în genere, fără care nu ar fi cunoştință, ci o rapsodie de percepții, care nu ar forma împreună [B 196] un context după regulile unei conştiințe (posibile) universal legate, prin urmare care nu s-ar acomoda nici în unitatea transcendentală şi necesară a apercepției. Experiența are deci ca bază principii ale formei ei *a priori*, anume reguli [A 157] generale ale unității în sinteza fenomenelor, a căror realitate obiectivă, ca condiții necesare, poate fi arătată oricând în experiență, ba chiar în posibilitatea experienței. Dar în afară de acest raport,judecăți sintetice *a priori* sunt cu totul imposibile, fiindcă nu au un al treilea termen, anume nici un obiect, în care unitatea sintetică a conceptelor lor să poată demonstra realitatea lui obiectivă.

Prin urmare, cu toate că în judecățile sintetice cunoaştem *a priori* despre spațiu în genere sau despre figurile pe care imaginația productivă le desenează în el, aşa încât, de fapt, nu avem nevoie pentru aceasta de nici o experiență, totuşi această cunoştință nu ar fi nimic, ci ne-ar ocupa numai ca o simplă himeră, dacă nu s-ar considera spațiul ca condiția fenomenelor care constituie materia experienței externe; de aceea, aceste judecăți sintetice pure se raportează, deşi numai imediat, la o experiență posibilă sau mai curând la posibilitatea însăşi a acestei experiențe, şi îşi bazează numai pe aceasta valabilitatea obiectivă a sintezei lor.

Fiindcă experiența, ca sinteză empirică, este deci în posibilitatea ei unicul mod de cunoaştere, care dă oricărei alte sinteze realitate, aceasta, ca cunoştință *a priori*, are adevăr (acord [B 197] cu obiectul), numai cu condiția de a nu conține nimic mai mult decât este necesar unității [A 158] sintetice a experienței în genere.

Principiul suprem al tuturor judecăților sintetice este deci: orice obiect este supus condițiilor necesare ale unității sintetice a diversului intuiției într-o experiență posibilă.

În felul acesta judecăți sintetice sunt posibile *a priori* când raportăm condițiile formale ale intuiției *a priori*, sinteza imaginației şi unitatea ei necesară într-o apercepție transcendentală la o cunoaştere empirică posibilă în genere, şi zicem: condițiile *posibilității experienței* în genere sunt în acelaşi timp condiții ale *posibilității obiectelor experienței* şi de aceea au valabilitate obiectivă într-o judecată sintetică *a priori*.

SISTEMUI. PRINCIPIILOR INTELECTULUI PUR

Secțiunea a treia

REPREZENTAREA SISTEMATICĂ A TUTUROR PRINCIPIILOR SINTETICE ALE INTELECTULUI PUR

Dacă există în genere undeva principii, trebuie să fie atribuite exclusiv intelectului pur, care nu este numai facultatea regulilor cu privire [B 198] la ceea ce se întâmplă, ci este însuşi izvorul principiilor [A 159] prin care totul (ce ni se poate prezenta ca obiect) este supus în mod necesar regulilor, pentru că fără astfel de reguli fenomenelor nu li s-ar putea atribui nicicând cunoaşterea unui obiect care le corespunde. Chiar legile naturii, când sunt considerate ca principii ale folosirii empirice a intelectului, implică totodată o expresie a necesității, prin urmare cel puțin prezumția unei determinări scoase din principii care sunt valabile *a priori* şi anterior oricărei experiențe. Dar toate legile naturii sunt supuse, fără excepție, unor principii mai înalte ale intelectului, pentru că ele le aplică numai în cazuri particulare ale fenomenului. Numai aceste principii dau deci conceptul care conține condiția şi oarecum exponentul unei reguli în genere, iar experiența dă cazul care este supus regulii.

Nu poate exista propriu-zis nici o primejdie ca principii numai empirice să fie considerate ca principii ale intelectului pur sau şi invers; căci necesitatea bazată pe concepte, care caracterizează principiile intelectului pur şi a cărei absență în orice judecată empirică, oricât de generală ar fi valabilitatea ei, este observată uşor şi poate uşor preveni această confuzie. Dar există principii pure *a priori* pe care totuşi nu le-aş putea atribui propriu-zis intelectului pur, pentru că ele nu sunt scoase din concepte pure, ci din [B 199] intuiții pure (deşi cu ajutorul intelectului); dar intelectul [A 160] este facultatea conceptelor. Matematica are astfel de principii, dar aplicarea lor la experiență, prin urmare valabilitatea lor obiectivă, ba chiar posibilitatea unei astfel de cunoştințe sintetice *a priori* (deducția acestor principii), se bazează totuşi totdeauna pe intelectul pur.

De aceea, printre principiile mele nu voi număra şi pe cele ale matematicii, dar desigur pe cele pe care se bazează posibilitatea şi valabilitatea lor obiectivă *a priori*, şi care prin urmare trebuie să fie considerat ca principiul acestor principii fundamentale, căci pornesc de *la concepte* la intuiție, iar nu de la *intuiție* la concepte.

În aplicarea conceptelor pure ale intelectului la o experiență posibilă folosirea sintezei lor este sau *matematică* sau *dinamică*; căci ea se raportează în parte numai *la intuiție*, în parte la *existența* unui fenomen în genere. Dar condițiile *a priori* ale intuiției sunt absolut necesare în vederea unei experiențe posibile, iar cele ale existenței obiectelor unei intuiții empirice posibile nu sunt în sine decât contingente. De aceea, principiile folosirii matematice vor fi absolut necesare, adică vor fi apodictice, iar cele ale folosirii dinamice vor avea şi ele, ce-i drept, caracterul unei necesități *a priori*, dar numai sub condiția gândirii empirice într-o experiență, prin

urmare numai mediat şi [B 200] indirect, aşadar nu vor conține acea evidență imediată proprie celor dintâi (deşi certitudinea ei în raport cu experiența în general rămâne neatinsă). [A 161] Dar aceasta se va putea judeca mai bine la sfârşitul acestui sistem al principiilor.

Tabelul categoriilor ne dă indicații foarte naturale pentru tabelul principiilor, pentru că aceste principii nu sunt altceva decât reguli ale folosirii obiective a categoriilor. Toate principiile intelectului pur sunt prin urmare:

1
Axiome
ale intuiției

2
Anticipații
ale percepției

3
Analogii
ale experienței

4
Postulate
ale gândirii empirice
în genere

Aceste denumiri le-am ales cu grijă, penttu a nu lăsa neremarcate diferențele cu privire la evidența şi aplicarea acestor principii. Dar se va vedea curând că atât în ce priveşte evidența [B 201] cât şi în ce priveşte determinarea fenomenelor *a priori* după categoriile *cantității* şi *calității* (dacă ținem seamă numai de forma acesteia din urmă), [A 162] principiile acestor categorii se disting considerabil de principiile celorlalte două; căci, deşi atât unele cât şi altele sunt susceptibile de o certitudine perfectă, a celor dintâi este intuitivă, pe când a celor din urmă este numai discursivă. De aceea, le voi numi pe cele dintâi principii *matematice*, pe cele din urmă principii *dinamice*[*]. Se va nota însă că aici eu [B 202] nu am în vedere, într-un caz, principiile matematicii, iar în alt caz, principiile dinamicii (fizice) generale, ci numai pe acelea ale intelectului pur în raportul lor cu simțul intern (fără a distinge reprezentările date în el), care procură tuturor posibilitatea lor. Eu le dau deci acest nume mai mult în vederea aplicării decât din cauza conținutului lor, şi trec acum la examinarea lor în aceeaşi ordine în care au fost prezentate în tabel.

1. AXIOME ALE INTUIȚIEI

Principiul lor este: *Toate intuițiile sunt mărimi extensive*[a]

DO VADĂ [**]

[*] Orice *legătură (conjunctio)* este sau *compoziție (compositio)*, sau *conexiune (nexus)*. Cea dintâi este sinteza elementelor diversului care nu-şi *aparțin în mod necesar unele altora*, ca de exemplu cele două triunghiuri în care este divizat un pătrat de diagonala lui şi care nu aparțin unul altuia în mod necesar. La fel este sinteza *omogenului* în tot ceea ce poate fi examinat *matematic* (sinteză care, la rândul ei, poate fi divizată în sinteză a *agregației* şi în sinteză a *coaliției,* dintre care cea dintâi se raportează la mărimi *extensive*, cea de-a doua la mărimi *intensive*). A doua legătură *(nexus)* este sinteza *diversului*, întrucât elementele acestui divers aparțin *necesar unele altora*, ca de exemplu accidentul şi o substanță oarecare, sau efectul în raport cu cauza; prin urmare diversul, deşi *eterogen*, e reprezentat totuşi ca legat *a priori*. Numesc această legătură din urmă, fiindcă nu estearbitrară, dinamică, pentru că priveşte legătura *existenței* diversului (care, [B 201] la rândul ei, se poate divide în legătură este arbitrară, *dinamică*, pentru că priveşte legătura *existenței* diversului (care, [B 202] la rândul ei, se poate divide în legătură *fizică* a fenomenelor între ele şi în legătură *metafizică* a fenomenelor, care este legătura lor în facultatea de cunoaştere *a priori*).

[a] În ediția I formularea era redactată astfel: „Despre axiomele intuiției. Principiul intelectului pur: Toate fenomenele sunt, din punctul de vedere al intuiției lor, mărimi extensive."

[**] Primul paragraf din „Dovadă" nu figurează în ediția I a *Criticii rațiunii pure* (Nota redacției).

Toate fenomenele cuprind, în ce priveşte forma, o intuiţie în spaţiu şi în timp care le stă *a priori* tuturor la bază. Ele nu pot fi deci altfel aprehendate, adică primite în conştiinţa empirică, decât cu ajutorul sintezei diversului prin care sunt produse reprezentările unui spaţiu sau timp determinat, adică prin compoziţia omogenului şi conştiinţa unităţii [B 203] sintetice a acestui divers (omogen). Conştiinţa omogenului divers în intuiţia în genere, întrucât prin ea devine mai întâi posibilă reprezentarea unui obiect, este conceptul unei mărimi *(quantum)*. Prin urmare, însăşi percepţia unui obiect ca fenomen nu este posibilă decât prin aceeaşi unitate sintetică a diversului intuiţiei sensibile date prin care este gândită unitatea compoziţiei omogenului divers în conceptul unei *mărimi*; adică fenomenele sunt toate mărimi, şi anume *mărimi extensive*, pentru că ele, ca intuiţii în spaţiu sau în timp, trebuie să fie reprezentate prin aceeaşi sinteză prin care sunt determinate în genere spaţiul şi timpul.

Numesc mărime extensivă pe aceea în care reprezentarea părţilor face posibilă reprezentarea înaegului (şi deci o precede în mod necesar). Eu nu-mi pot reprezenta o linie, oricât de mică, fără s-o trag în gândire, adică fără să produc, plecând dintr-un punct, toate [A 163] părţile ei în mod succesiv şi fără să trasez astfel această intuiţie. La fe1 stau lucrurile şi cu orice parte a timpului, chiar cu cea mai mică. Eu nu gândesc în el decât progresia succesivă de la un moment la altul, în care toate părţile de timp adăugate unele la altele produc în sfârşit o mărime de timp determinată. Cum simpla intuiţie în toate fenomenele este sau spaţiul sau timpul, orice fenomen este, ca intuiţie, [B 204] o mărime extensivă, pentru că ea nu poate fi cunoscută decât prin sinteză succesivă (de la parte la parte) în aprehensiune. Toate fenomenele sunt deci intuite deja ca agregate (ca multitudini de părţi date anterior), ceea ce tocmai nu este cazul pentru orice fel de mărimi, ci numai pentru acelea care sunt reprezentate şi aprehendate de noi *extensiv* ca atare.

Pe această sinteză succesivă a imaginaţiei productive, în crearea figurilor, se bazează matematica întinderii (geometria) cu axiomele ei, care exprimă condiţiile intuiţiei sensibile *a priori*, sub care numai se poate efectua schema unui concept pur al fenomenului extern; de exemplu, că între două puncte este posibilă numai o dreaptă, că două drepte nu închid un spaţiu etc. Acestea sunt axiomele care nu privesc propriu-zis decât mărimi *(quanta)* ca atare.

Dar în ce priveşte mărimea *(quantitas)*, adică răspunsul la întrebarea: cât de mare e ceva? deşi diverse [A 164] judecăţi de acest fel sunt sintetice şi imediat certe *(indemonstrabilia)*, totuşi nu există, cu privire la ele, axiome în intelectul propriu-zis. Căci judecăţile: cantităţi egale adăugate la cantităţi egale sau scăzute din cantităţi egale dau cantităţi egale sunt judecăţi analitice, pentru că eu sunt imediat conştient de identitatea uneia din aceste [B 205] producţii de mărime cu alta; axiomele însă trebuie să fie judecăţi sintetice *a priori*. Dimpotrivă, judecăţile evidente ale raporturilor numerice sunt, fără îndoială, sintetice, dar nu sunt generale ca acelea ale geometriei, şi tocmai de aceea nici nu pot fi numite axiome, ci formule numerice. 7 + 5 =12 nu e o judecată analitică. Căci eu nu gândesc nici în reprezentarea de 7, nici în cea de 5, nici în reprezentarea reunirii ambelor numere – numărul 12 (că trebuie să gândesc acest număr în *adiţiunea celorlalte două*, despre aceasta nu e vorba aici; căci în judecata analitică se pune numai problema de a şti dacă gândesc într-adevăr predicatul în reprezentarea subiectului). Dar, deşi sintetică, totuşi ea nu este decât o judecată particulară. Întrucât aici se consideră numai sinteza omogenului (a unităţilor), sinteza nu poate avea loc aici decât într-un singur mod, cu toate că *folosirea* acestor numere este apoi generală. Dacă spun: cu trei linii, dintre care două luate împreună sunt mai mari decât a treia, se poate desemna un triunghi, atunci eu nu am aici decât simpla funcţie a imaginaţiei productive, care poate trage [A 165] liniile mai mari şi mai mici, şi în acelaşi timp să le facă să se întâlnească după tot felul de unghiuri alese după voie. Dimpotrivă, numărul 7 nu este posibil decât într-un singur mod, şi tot astfel numărul 12, care e produs prin sinteza celui dintâi cu 5. Astfel de judecăţi nu trebuie deci numite axiome [B 206] (căci altfel ar exista un număr infinit de axiome), ci formule numerice.

Acest principiu transcendental al matematicii fenomenelor oferă cunoaşterii noastre *a priori* o mare extindere. Căci numai el face aplicabilă matematica pură, în toată precizia ei, la obiecte ale experienţei; fără acest principiu, aplicarea nu ar putea fi atât de evidentă de la sine, ba

chiar a şi prilejuit multe contraziceri. Fenomenele nu sunt lucruri în sine. Intuiția empirică nu este posibilă decât prin intuiția pură (a spațiului şi timpului); ceea ce spune deci geometria despre intuiția pură este valabil, fără contrazicere, şi despre intuiția empirică, iar pretextele afirmând că obiectele simțurilor nu trebuie să fie conforme cu regulile construcției în spațiu (de exemplu, cu divizibilitatea infinită a liniilor sau a unghiurilor) trebuie să dispară. Căci prin aceasta i s-ar contesta spațiului şi, în acelaşi timp cu el, întregii matematici valabilitatea obiectivă; şi nu s-ar mai şti de ce şi până unde ar putea ea să se aplice la fenomene. Sinteza spațiilor şi timpurilor ca forme esențiale ale întregii intuiții este ceea ce face posibilă în acelaşi timp aprehensiunea [A 166] fenomenului, prin urmare orice experiență externă, în consecință şi orice cunoaştere a obiectelor experienței şi ceea ce matematica dovedeşte despre cea dintâi este necesar valabil şi despre cea de-a doua. Toate obiecțiile nu sunt decât şicane ale unei rațiuni greşit instruite, [B 207] care, în mod eronat, caută să elibereze obiectele simțurilor de condiția formală a sensibilității noastre şi pe care, deşi nu sunt decât fenomene, le reprezintă ca obiecte în sine, date intelectului; în acest caz, bineînțeles, absolut nimic nu ar putea fi cunoscut despre ele *a priori* în mod sintetic, prin urmare nici cu ajutorul conceptelor pure despre spațiu; şi ştiința care determină aceste concepte din urmă, geometria, nu ar fi nici ea posibilă.

1. ANTICIPAȚII ALE PERCEPȚIEI

Principiul lor este: *În toate fenomenele realul, care este un obiect al senzației, are mărime intensivă, adică un grad*[a]

DOVADĂ [*]

Percepția este conştiința empirică, adică o conştiință în care este totodată senzație. Fenomenele, ca obiecte ale percepției, nu sunt intuiții pure (numai formale), ca spațiul şi timpul (care nu pot fi percepute în ele însele). Ele conțin deci, pe lângă intuiție, şi materiile pentru un obiect în genere (prin care ceva existent este reprezentat în spațiu sau în timp), adică realul senzației, ca reprezentare pur subiectivă de care nu putem deveni conştienți decât dacă subiectul este afectat şi dacă [B 208] o raportăm la un obiect în genere, în sine. De la conştiința empirică la cea pură e posibilă o schimbare graduală, când realul celei dintâi dispare cu totul şi nu rămâne decât o conştiință pur formală *(a priori)* a diversului cuprins în spațiu şi în timp; prin urmare, este posibilă şi o sinteză a producerii cantității unei senzații de la începutul ei – intuiția pură = 0 – până la orice mărime a ei. Dar fiindcă senzația în sine nu este câtuşi de puțin o reprezentare obiectivă şi în ea nu se găseşte nici intuiția de spațiu, nici cea de timp, ea nu va avea în adevăr o mărime extensivă, dar va avea totuşi o mărime (şi anume, cu ajutorul aprehensiunii ei, în care conştiința empirică poate creşte într-un anumit timp de la nimic = 0, până la mărimea ei dată); ea va avea deci o *mărime intensivă*, conform căreia trebuie să li se atribuie tuturor obiectelor percepției, întrucât aceasta conține senzație, *mărime intensivă*, adică un grad de influență asupra simțului.

Se poate numi anticipație orice cunoaştere prin care pot cunoaşte şi determina *a priori* ceea ce aparține cunoaşterii [B 209] empirice, şi fără îndoială că acesta e înțelesul în care Epicur întrebuința [A 167] expresia sa de προλήψις Dar fiindcă în fenomene este ceva care nu este cunoscut niciodată *a priori* şi care constituie astfel adevărata diferență dintre cunoştința empirică şi cea *a priori*, anume senzația (ca materie a percepției), urmează că aceasta din urmă este propriu-zis ceea ce nu poate fi anticipat. Dimpotrivă, am putea numi anticipații ale fenomenelor determinările pure în spațiu şi timp, atât în ce priveşte figura cât şi în ce priveşte mărimea, fiindcă ele reprezintă *a priori* ceea ce poate fi dat totdeauna *a posteriori* în experiență.

---

[a] În ediția I, acest principiu avea următoarea formulare: „Principiul care anticipează toate percepțiile ca atare se exprimă astfel: în toate fenomenele senzația şi *realul* care-i corespunde în obiect *(realitas phaenomen)* au o *mărime intensivă*, adică un grad."

[*] Primul paragraf din „Dovadă" nu figurează în ediția I a *Criticii rațiunii pure* (Nota redacției).

Presupuneți însă că se găseşte totuşi ceva care se poate cunoaşte *a priori* în orice senzație ca senzație în genere (fără ca o senzație particulară să fie dată), atunci acest ceva ar merita să fie numit anticipație în înțeles excepțional, fiindcă pare straniu de a anticipa asupra experienței în ceea ce priveşte tocmai materia ei, care nu poate fi scoasă decât din ea. Şi aşa stau lucrurile aici în realitate.

Aprehensiunea, efectuată numai cu ajutorul senzației, nu umple decât o clipă (dacă, bineînțeles, nu consider succesiunea mai multor senzații). Fiind ceva în fenomen, a cărui aprehensiune nu este sinteză succesivă, care să meargă de la părți la reprezentarea totală, ea nu are deci mărime extensivă; absența senzației în aceeaşi clipă ar [A 168] reprezenta această clipă ca vidă, prin urmare = 0. Ceea ce corespunde senzației în intuiția empirică este realitate *(realitas phaenomenon)*; ceea ce corespunde absenței ei este negare = 0. Dar orice senzație [B 210] e susceptibilă de diminuare, aşa încât ea poate descreşte şi astfel dispărea treptat. Prin urmare, între realitatea în fenomen şi negare este o înlănțuire continuă şi mai multe senzații intermediare posibile, între care este totdeauna o diferență mai mică decât diferența dintre senzația dată şi zero sau negarea totală. Adică: realul în fenomen are totdeauna o mărime, care însă nu se găseşte în aprehensiune, pentru că aceasta are loc cu ajutorul simplei senzații într-o clipă şi nu prin sinteza succesivă a mai multor senzații, şi prin urmare nu merge de la părți la întreg; realul are deci în adevăr o mărime, dar nu una extensivă.

Numesc *mărime intensivă* acea mărime care nu este aprehendată decât ca unitate şi în care pluralitatea nu poate fi reprezentată decât prin apropiere de negație = 0. Prin urmare, orice realitate în fenomen are o mărime intensivă, adică un grad. Dacă considerăm această realitate ca o cauză (fie a senzației sau a altei realități în fenomen, de exemplu a unei schimbări), atunci numim gradul realității, cu titlu de cauză, un moment, de exemplu momentul greutății, [A 169] şi aceasta fiindcă gradul nu înseamnă decât mărimea a cărei aprehensiune nu este succesivă, ci momentană. Amintesc însă aceasta numai în treacăt aici, căci cu cauzalitatea nu mă ocup încă acum.

[B 211] Astfel, orice senzație, prin urmare şi orice realitate în fenomen, oricât de mică ar fi, are un grad, adică o mărime intensivă, care totdeauna mai poate fi micşorată; şi între realitate şi negație este o înlănțuire continuă de realități posibile şi de percepții mai mici posibile. Orice culoare, de exemplu cea roşie, are un grad care, oricât de mic ar fi, nu este niciodată cel mai mic; şi la fel stau lucrurile pretutindeni cu căldura, cu momentul greutății etc.

Se numeşte continuitate a mărimilor proprietatea lor de a nu avea în ele nici o parte care să fie cea mai mică posibilă (nici o parte simplă). Spațiul şi timpul sunt *quanta continua*, fiindcă nici o parte a lor nu poate fi dată fără a o închide între limite (puncte şi momente), prin urmare fără ca această parte însăşi să nu fie la rândul ei un spațiu sau un timp. Spațiul nu se compune deci decât din spații, timpul – din timpuri. Pnnctele şi momentele nu sunt decât limite, adică simple locuri ale limitării spațiului şi timpului; locurile însă presupun totdeauna intuițiile care trebuie să le delimiteze sau să le determine; [A 170] şi nici spațiul, nici timpul nu se pot compune din simple locuri, ca din părți integrante care ar putea fi date anterior spațiului sau timpului. Astfel de mărimi pot fi numite şi *fluente*, fiindcă sinteza (imaginației productive) care le produce este o progresie în timp, a cărei continuitate [B 212] se obişnuieşte a se desemna îndeosebi prin expresia: curgere *(Fliessen-Verfliessen)*.

Toate fenomenele în genere sunt prin urmare mărimi continue, atât în ce priveşte intuiția lor, ca mărimi extensive, cât şi în ce priveşte simpla percepție (senzație şi deci realitate) ca mărimi intensive. Când sinteza diversului fenomenului e întreruptă, atunci acest divers este un agregat de mai multe fenomene (şi nu, propriu-zis, un fenomen ca un cuantum), care nu e produs prin simpla continuare a sintezei productive de un anumit mod, ci prin repetarea unei sinteze mereu întrerupte. Dacă numesc 13 taleri un cuantum de bani, denumirea este exactă în măsura în care înțeleg prin acel cuantum conținutul unei mărci de argint fin; această marcă este fără îndoială o mărime continuă, în care nici o parte nu e cea mai mică, ci fiecare parte ar putea constitui o monedă care tot ar mai cuprinde materie pentru monede şi mai mici. Dacă însă înțeleg prin această expresie 13 taleri rotunzi ca tot atâtea monede (indiferent de conținutul lor de argint), atunci este impropriu să le numesc un cuantum de taleri, ci trebuie să le numesc un agregat, [A

171] adică un număr de monede. Fiindcă la baza fiecărui număr trebuie să fie unitate, fenomenul ca unitate este un cuantum şi, ca atare, el este totdeauna un continuum.

Dacă toate fenomenele, considerate atât extensiv cât şi intensiv, sunt mărimi continue, atunci judecata [B 213] că şi orice schimbare (trecerea unui lucru dintr-o stare în alta) este continuă ar putea fi dovedită aici lesne şi cu evidenţă matematică, dacă cauzalitatea unei schimbări în genere nu s-ar afla cu totul dincolo de limitele unei filosofii transcendentale şi nu ar presupune principii empirice. Dacă este posibilă o cauză care schimbă starea lucrurilor, adică le determină în contrariul unei anurnile stări date, despre aceasta intelectul nu ne dă *a priori* nici o lămurire, nu numai pentru că el nu sesizează deloc posibilitatea schimbării (eăci această perspicacitate ne lipseşte în majoritatea cunoştinţelor *a priori*), ci fiindcă mutabilitatea nu se referă decât la anumite determinări ale fenomenelor, asupra cărora numai experienţa ne poate instrui, pe când cauza lor trebuie căutată în imuabil. Dar fiindcă aici nu avem nimic de care să ne servim, decât conceptele pure fundamentale ale oricărei experienţe posibile, în care nu trebuie să fie absolut nimic empiric, nu putem, fără a dăuna unităţii sistemului, să anticipăm asupra fizicii generale, [A 172] care este construită pe anumite experienţe fundamentale.

Totuşi, nu ne lipsesc dovezi pentru a demonstra marea influenţă pe care o are principiul nostru de a anticipa percepţii şi chiar de a umple lacunele percepţiilor, întrucât barează intrarea tuturor concluziilor false care ar putea fi trase din ele.

[B 214] Dacă orice realitate în percepţie are un grad, astfel încât între acest grad şi negaţie să aibă loc o serie infinită de grade tot mai mici şi dacă fiecare simţ trebuie să aibă un grad determinat de receptivitate a senzaţiilor, atunci nici o percepţie, deci şi nici o experienţă nu e posibilă care să dovedească, fie nemijlocit, fie mijlocit (prin orice digresiune în raţionament), o absenţă totală a oricărui real, adică din experienţă nu poate fi scoasă niciodată dovada unui spaţiu sau a unui timp vid. Căci, mai întâi, absenţa totală a realului în intuiţia sensibilă nu poate fi ea însăşi percepntă; în al doilea rând, ea nu poate fi dedusă dintr-un singur fenomen şi din diferenţa de grad a realităţii lui, sau nici nu e îngăduit să fie admisă vreodată pentru explicarea acestui fenomen. Căci, deşi întreaga intuiţie a unui spaţiu sau a unui timp determinat este în totului tot reală, adică nici o parte a lui nu este vidă, totuşi, fiindcă orice realitate îşi are gradul ei care, fără ca mărimea extensivă a [A 173] fenomenului să se schimbe, poate descreşte, prin trepte infinite, până la nimic (până la vid), trebuie să existe grade infinit de variate cu care să fie umplut spaţiul san timpul, şi mărimea intensivă în diversele fenomene trebuie să poată fi mai mică sau mai mare, deşi mărimea extensivă a intuiţiei rămâne aceeaşi.

[B 215] Vom da un exemplu în această privinţă. Aproape toţi fizicienii, observând o mare diferenţă în cantitatea diferitelor genuri de materii în corpuri ce au acelaşi volum (fie prin momentul greutăţii sau al densităţii, fie prin momentul rezistenţei opuse altor materii în mişcare), conchid în unanimitate că acest volum (mărime extensivă a fenomenului) trebuie să fie vid, deşi în măsură diferită, în toate materiile. Dar care din aceşti fizicieni, în cea mai mare parte matematicieni şi mecanicişti, şi-ar fi putut imagina cândva că îşi întemeiau concluzia exclusiv pe o supoziţie metafizică, pe care ei pretindeau totuşi că o evită, în timp ce admiteau că *realul* în spaţiu (nu pot să-l numesc aici impenetrabilitate sau greutate, pentru că acestea sunt concepte empirice) ar fi *pretutindeni identici* şi nu ar putea să se distingă decât prin mărimea extensivă, adică prin număr. Acestei supoziţii, pentru care ei nu puteau avea nici un temei în experienţă şi care deci este numai metafizică, eu îi opun o dovadă transcendentală [A 174] care, ce-i drept, nu trebuie să explice diferenţa în umplerea spaţiilor, dar care totuşi suprimă cu totul pretinsa necesitate a acelei supoziţii de a nu putea explica diferenţa amintită în alt fe1 decât prin admiterea de spaţii vide, şi care are meritul de a pune cel puţin intelectul în libertatea de a gândi [B 216] această diferenţâ şi în alt mod, dacă explicarea fizică ar face necesară aici vreo ipoteză. Căci vedem atunci că deşi spaţii egale pot fi perfect umplute de materii diferite, astfel încât în nici unul din ele să nu fie un punct în care să nu se găsească prezenţa materiei, totuşi orice real de aceeaşi calitate are gradul lui (de rezistenţă sau de greutate), grad care, fără diminuarea mărimii extensive sau a numărului, poate deveni mai mic la infinit, înainte ca această calitale să treacă în vid şi să dispară. Astfel, o dilatare care umple spaţiul, de exemplu căldura, şi în acelaşi mod orice altă

realitate (în fenomen), poate să descrească fără a lăsa vidă câtuşi de puţin nici cea mai mică parte a acestui spaţiu, în gradele lui până la infinit, şi cu toate aeestea, să umple spaţiul cu aceste grade mai mici tot atât de bine ca un alt fenomen cu grade mai mari. Intenţia mea nu este nicidecum să susţin aici că aceasta este în realitate raţiunea diferenţei materiilor în ce priveşte greutatea lor specifică, ci numai să demonstrez dintr-un principiu al intelectului pur [A 175] că natura percepţiilor noastre face posibil un astfel de mod de explicare şi că în mod greşit se admite realul fenomenului ca fiind identic în ce priveşte gradul şi ca nefiind diferit decât din punctul de vedere al agregaţiei şi al mărimii lui extensive, şi că se afirmă aceasta *a priori* chiar cu ajutorul unui aşa-zis principiu al intelectului.

[B 217] Totuşi, pentru un cercetător deprins cu transcendentalul şi devenit, prin aceasta, circumspect, această anticipaţie a percepţiei are totdeauna ceva surprinzător în sine şi îi provoacă oarecare îndoială asupra capacităţii intelectului de a anticipa o astfel de judecată sintetică, cum este aceea despre gradul oricărui real în fenomene şi, prin urmare, despre posibilitatea diferenţei intrinsece a senzaţiei însăşi, dacă se face abstracţie de calitateaei empirică; este deci încă o problemă care merită să fie rezolvată: cum poate intelectul, aici, să enunţe ceva *a priori* sintetic asupra fenomenelor şi chiar să le anticipeze în ceea ce au propriu şi numai empiric, adică în ceea ce priveşte senzaţia?

Calitatea senzaţiei este totdeauna numai empirică şi nu poate fi reprezentată *a priori* (de exemplu, culori, gust etc.). Dar realul, care corespunde în genere senzaţiilor în opoziţie cu negaţia = 0, nu reprezintă decât ceva al cărui concept cuprinde în sine o existenţă şi nu înseamnă decât [A 176] sinteza într-o conştiinţă empirică în genere. În simţul intern, în adevăr, conştiinţa eznpirică poate fi înălţată de la 0 până la orice grad superior, aşa încât aceeaşi mărime extensivă a intuiţiei (de exemplu, o suprafaţă luminată) să existe o senzaţie tot atât de mare ca şi un agregat de mai multe alte suprafeţe (mai puţin luminate) luate la un loc. Putem face deci cu totul abstracţie de mărimea extensivă a fenomenului [B 218] şi să ne reprezentăm totuşi în simpla senzaţie, într-un moment, o sinteză a creşterii uniforme de la 0 până la conştiinţa empirică dată. Toate senzaţiile nu sunt deci date, ca atare, decât *a posteriori*, dar proprietatea lor de a avea un grad poate fi cunoscută *a priori*. Este demn de reţinut că nu putem cunoaşte *a priori* în mărimile în genere decât o singură *calitate*, anume continuitatea, iar că în orice calitate (în realul fenomenelor) nu putem cunoaşte nimic mai mult *a priori* decât *cantitatea* lor intensivă, anume că au un grad; tot restul rămâne în seama experienţei.

3. ANALOGII ALE EXPERIENŢEI*

Principiul lor este: *Experienţa nu este posibilă decât prin reprezentarea unei legături necesare a percepţiilor*[a]

*DO VADĂ***

Experienţa este o cunoaştere empirică, adică o cunoaştere care determină un obiect prin percepţii. Ea este deci o sinteză a percepţiilor care, ea însăşi, nu e conţinută în percepţie, ci conţine unitatea sintetică a diversului lor într-o conştiinţă, unitate care constituie esenţialul unei cunoştinţe a *obiectelor* simţurilor, adică a experienţei (nu [B 219] numai a intuiţiei sau a senzaţiei simţurilor). În experienţă, percepţiile nu se raportează unele la altele decât întâmplător, astfel încât nici o necesitate a legăturii lor nu rezultă, nici nu poate rezulta din percepţiile însele, fiindcă aprehensiunea nu este decât o asamblare a diversului intuiţiei empirice, dar în ea nu se găseşte nici o reprezentare a unei legături necesare în existenţa fenomenelor, pe care le asamblează în

* În ediţia I a *Criticii raţiunii pure,* acest cuvânt se găsea articulat: „Analogiile" (Nota redacţiei).

[a] În ediţia I, el este formulat astfel: „Principiul lor general este: Toate fenomenele sunt supuse *a priori*, în ce priveşte existenţa lor, unor reguli [A 177] care determină raportul dintre ele într-un timp "

** Primul paragraf din „Dovadă" nu figurează în ediţia I a *Criticii raţiunii pure* (Nota redacţiei).

spațiu şi în timp. Dar fiindcă experiența este o cunoaştere a obiectelor prin percepții, fiindcă, prin urmare, raportul în existența diversului nu trebuie să fie reprezentat în ea aşa cum e asamblat în timp, ci aşa cum este obiectiv în timp, fiindcă timpul însuşi nu poate fi perceput, determinarea existenței obiectelor în timp nu poate avea loc decât prin legătura lor în timp în genere, prin urmare numai cu ajutorul conceptelor care le leagă *a priori*. Fiindcă aceste concepte implică totdeauna necesitate, experiența nu este posibilă decât cu ajutorul unei reprezentări a legăturii necesare a percepțiilor.

Cele trei moduri ale timpului sunt: *permanența*, *succesiunea* şi *simultaneitatea*. De aici trei reguli ale tuturor raporturilor temporale ale fenomenelor, după care existența fiecăruia din ele poate fi determinată în raport cu unitatea oricărui timp, reguli care preced orice experiență şi o fac mai întâi posibilă.

[B 220] Principiul general al tuturor acestor trei analogii se bazează pe *unitatea* necesară a apercepției cu privire la orice conştiință empirică posibilă (a apercepției) *în fiecare timp* şi, prin urmare, fiindcă această unitate serveşte de fundament *a priori*, pe unitatea sintetică a tuturor fenomenelor din punctul de vedere al raporturilor lor în timp. Căci apercepția originară se raportează la simțul intern (ansamblul tuturor reprezentărilor), şi anume *a priori* la forma lui, adică la raportul conştiinței empirice diverse în timp. În apercepția originară trebuie să fie reunit tot acest divers după raporturile lui de timp; căci aceasta cere unitatea transcendentală a acestei apercepții *a priori*, căreia îi este supus tot ceea ce trebuie să aparțină cunoaşterii mele (cu alte cuvinte, cunoaşterii mele unitare), prin urmare ceea ce poate deveni un obiect pentru mine. Această *unitate sintetică* în raportul cronologic al tuturor percepțiilor, *care este determinată a priori*, este deci această lege: toate determinările empirice de timp trebuie să fie supuse regulilor determinării generale de timp, [A 178] iar analogiile experienței, despre care vrem să tratăm acum, trebuie să fie astfel de reguli.

Aceste principii au în sine particular că nu examinează fenomenele şi sinteza intuiției lor empirice, ci numai *existența* şi *raportul* dintre ele cu privire la această existență a lor. Modul cum ceva este aprehendat în fenomen [B 221] este determinat *a priori*, astfel încât regula sintezei lui să poată procura totodată această intuiție *a priori* în fiecare exemplu empiric dat, adică s-o realizeze cu ajutorul acestei sinteze. Dar existența fenomenelor nu poate fi cunoscută *a priori*, şi deşi pe această cale am putea reuşi să deducem o existență oarecare, totuşi nu am putea-o cunoaşte în mod determinat, adică n-am putea anticipa prin ce se distinge intuiția ei empirică de altele.

Cele două principii precedente, pe care le-am numit matematice, datorită faptului că ele ne autorizează să aplicăm matematica la fenomene, se raportau la fenomene din punctul de vedere al simplei lor posibilități şi ne învățau cum ar putea fi produse, atât din punctul de vedere al intuiției lor cât şi din punctul de vedere al realului percepției lor, după regulile unei sinteze matematice; de aceea atât la una cât şi la cealaltă pot fi întrebuințate cantități numerice şi, cu ele, determinarea fenomenului ca mărime. [A 179] Astfel, eu voi putea compune, de exemplu, gradul senzațiilor luminii Soarelui din cam 200 000 de ori lumina Lunii şi-l voi putea da ca determinat *a priori*, adică îl voi putea construi. De aceea, putem numi *constitutive* aceste principii prime.

Cu totul altfel trebuie să fie acelea care urmează să supună *a priori* regulilor existența fenomenelor. Fiindcă această existență nu se lasă construită, [B 222] aceste principii nu vor putea privi decât raportul existenței şi nu vor putea procura decât principii *regulative*. Nu ne putem deci gândi aici nici la axiome, nici la anticipații; ci, dacă ne e dată o percepție într-un raport de timp față de altele (deşi nedeterminate), nu se va putea spune *a priori*: *care* este această altă percepție şi *cât de mare* este ea, ci *cum* este ea legată necesar cu prima în ce priveşte existența, în acest mod al timpului. În filosofie, analogiile semnifică ceva foarte diferit de ceea ce reprezintă ele în maternatică. În matematică, ele sunt formula care exprimă egalitatea a două raporturi de mărime; şi sunt totdeauna *constitutive*, astfel încât, dacă sunt dați trei membri ai unei proporții, prin aceasta este dat şi al patrulea, adică poate fi construit. În filosofie însă, analogia nu este egalitatea a două raporturi *cantitative*, ci a două raporturi *calitative*, în care din trei membri dați [A 180] eu nu pot cunoaşte şi da *a priori* decât *raportul* față de un al patrulea, dar nu acest al patrulea

membru însuşi; dar am, desigur, o regulă pentru a-l căuta în experienţă şi un semn pentru a-l descoperi în ea. O analogie a experienţei nu va fi deci decât o regulă după care unitatea experienţei trebuie să rezulte din percepţii (nu percepţia însăşi, ca intuiţie empirică în genere), şi ea va fi valabilă cu privire la obiecte (ale fenomenelor), nu ca principiu *constitutiv*, ci numai ca principiu *regulativ*. [B 223] Acelaşi lucru va fi valabil însă şi pentru postulatele gândirii empirice în genere, care privesc împreună sinteza simplei intuiţii (a formei fenomenului), a percepţiei (a materiei lui) şi a experienţei (a raportului acestor percepţii). Aceste postulate nu sunt decât principii regulative şi se disting de cele matematice, care sunt constitutive, desigur nu prin certitudine, care atât în unele cât şi în altele este bine stabilită *a priori*, ci prin natura evidenţei, adică prin intuitivul lor (prin urmare şi prin demonstraţie).

Dar ceea ce a fost amintit la toate principiile sintetice şi trebuie îndeosebi notat aici este că aceste analogii nu au semnificaţia şi valabilitatea lor [A 181] exclusivă ca principii ale folosirii transcendentale a intelectului, ci numai ale folosirii lui empirice, [B 224] că, prin urmare, pot fi demonstrate numai ca atare, că, în consecinţă, fenomenele trebuie subsumate nu de-a dreptul sub categorii, ci numai sub schemele lor. Căci, dacă obiectele la care trebuie să fie raportate aceste principii ar fi lucruri în sine, ar fi cu totul imposibil să se cunoască despre ele ceva sintetic *a priori*. Ele nu sunt decât fenomene a căror cunoaştere completă, spre care trebuie să se îndrepte în cele din urmă toate principiile *a priori*, este exclusiv experienţa posibilă; prin urmare, aceste principii nu pot avea ca scop decât condiţiile unităţii cunoaşterii empirice în sinteza fenomenelor, iar această sinteză nu este gândită decât în schema conceptului pur al intelectului, căci unitatea ei, ca aceea a unei sinteze în genere, este efectuată de funcţia care nu este restrânsă de nici o condiţie sensibilă şi care este cuprinsă în categorie. Vom fi deci autorizaţi de aceste principii să nu înlănţuim fenomenele decât după o analogie cu unitatea logică şi generală a conceptelor şi, prin urmare, ne vom servi, ce-i drept, în principiul însuşi, de categorie, dar în executare (în aplicarea la fenomene) vom pune în locul acestui principiu schema categoriei, ca fiind cheia folosirii ei, sau mai curând vom pune schema alături de categorie, ca o condiţie restrictivă sub numele de formulă a acestui principiu.

[A 182] A. ANALOGIA ÎNTÂI

Principiul permanenţei substanţei

Substanţa persistă în orice schimbare a fenomenelor şi cuantumul ei în natură nu creşte, nici nu scade[a]

DO VADĂ[*]

Toate fenomenele sunt în timp şi numai în el ca substrat (ca formă permanentă a intuiţiei interne) pot fi reprezentate atât *simultaneitatea* cât *şi succesiunea.* Deci timpul, în care trebuie gândită orice schimbare [B 225] a fenomenelor, rămâne şi nu se schimbă, pentru că în el succesiunea sau simultaneitatea nu pot fi reprezentate decât ca determinări ale lui. *Timpul* nu poate fi perceput în sine. Prin urmare, în obiectele percepţiei, adică în fenomene, trebuie să se găsească substratul care reprezintă *timpul* în genere şi în care orice schimbare sau simultaneitate poate fi percepută în aprehensiune prin raportul fenomenelor faţă de el. Dar substratul a tot ce e real, adică a ceea ce aparţine existenţei obiectelor, este substanţa, în care tot ce aparţine existenţei

[a] În ediţia I, această analogie avea următoarea redactare:

„Principiul permanenţei

Toate fenomenele conţin ceva permanent *(substanţa)*,considerat ca obiectul însuşi, şi ceva schimbător, considerat ca o simplă determinare a obiectului, adică un mod de existenţă a obiectului.

Dovada acestei prime analogii

Toate fenomenele sunt în timp. Acesta poate determina în două feluri raportul pe care-l prezintă *existenţa lor*, întrucât sunt sau *succesive*, sau *simultane*. În ce priveşte primul mod, timpul este considerat ca *serie de timp*, în ce priveşte al doilea mod, el este considerat ca *întindere de timp*."

[*] Primul paragraf din „Dovadă" nu figurează în ediţia I a *Criticii raţiunii pure* (Nota redacţiei).

nu poate fi gândit ca determinare. Prin urmare, permanentul, numai în legătură cu care pot fi determinate toate raporturile de timp ale fenomenelor, este substanța în fenomen, adică realul lor, care, ca substrat al oricărei schimbări, rămâne totdeauna acelaşi. Fiindcă această substanță nu poate deci să se schimbe în existența ei, nici cuantumul ei în natură nn poate nici creşte, nici scădea.

Aprehensiunea noastră a diversului fenomenului este totdeauna succesivă şi deci totdeauna schimbătoare. Noi nu putem deci niciodată determina numai prin ea dacă acest divers, ca obiect al experienței, e simultan sau succesiv, dacă la baza experienței nu se află ceva care *este în orice timp*, adică ceva *durabil şi permanent*, a cărui [B 226] schimbare şi simultaneitate nu reprezintă decât tot atâtea moduri (*modi* ai timpului) de existență a permanentului. Numai în permanent deci sunt posibile raporturile de timp (căci simultaneitatea şi succesiunea sunt singurele raporturi în timp), [A 183] adică permanentul este *substratul* reprezentării empirice a timpului însuşi, substratul care, el singur, face posibilă orice determinare de timp. Permanența exprimă în genere timpul ca un corelat constant al oricărei existențe a fenomenelor, al oricărei schimbări şi al oricărei simultaneități. Căci schimbarea nu priveşte timpul însuşi, ci numai fenomenele în timp (aşa cum simultaneitatea nu este un *modus* al timpului însuşi, pentru că în timp părțile nu sunt simultane, ci sunt toate succesive). Dacă am voi să atribuim timpului însuşi o succesiune, ar trebui să mai gândim încă un alt timp, în care această succesiune ar fi posibilă. Numai datorită permanentului, *existența* dobândeşte în diferitele părți succesive ale seriei de timp o *cantitate*, pe care o numim *durată*. Căci numai în simpla succesiune, existența nu face decât să dispară şi să apară mereu şi nu are niciodată nici cea mai mică cantitate. Fără acest permanent nu există deci raport de timp. Timpul nu poate fi perceput în sine; prin urmare, acest permanent în fenomene e substratul oricărei determinări de timp, în consecință şi condiția posibilității oricărei unități sintetice a percepțiilor, adică a experienței, [B 227] şi în acest permanent orice existență şi orice schimbare în timp nu pot fi considerate decât ca un *modus* al existenței a ceea ce rămâne şi persistă. Astfel, în toate fenomenele permanentul este obiectul însuşi, adică substanța *(phaenomenon)*, dar tot ce se schimbă [A 184] sau se poate schimba nu aparține decât modului cum există această substanță sau aceste substanțe, deci determinărilor lor.

Găsesc că în toate timpurile nu numai filosoful, ci şi simțul comun au presupus această permanență ca un substrat al oricărei schimbări a fenomenelor şi o vor admite totdeauna ca fiind indubitabilă, numai că filosoful se exprimă asupra acestui lucru ceva mai exact, spunând: în toate schimbările din lume rămâne substanța şi numai *accidentele* se schimbă. Dar despre această judecată sintetică nu găsesc nicăieri nici măcar încercarea unei demonstrații; ba chiar ea nu figurează, cum i s-ar cuveni totuşi, decât rareori în fruntea legilor pure şi valabile cu totul *a priori* ale naturii. În realitate, judecata că substanța este permanentă e tautologică. Căci numai această permanență este rațiunea pentru care aplicăm la fenomen categoria substanței, şi ar fi trebuit să se demonstreze că în toate fenomenele este ceva permanent, în care ceea ce e schimbător nu e decât determinarea existenței lui. Dar cum o astfel de demonstrație nu poate fi procurată niciodată [B 228] dogmatic, adică cu ajutorul conceptelor, fiindcă priveşte o judecată sintetică *a priori*, şi cum nu i-a trecut nimănui prin gând că astfel de judecăți nu sunt valabile decât cu privire la o experiență posibilă, [A 185] şi că prin urmare nici nu pot fi dovedite decât printr-o deducție a posibilității acestei experiențe, nu e de mirare că deşi a fost pusă la baza oricărei experiențe (fiindcă necesitatea ei în cunoaşterea empirică se simte) totuşi n-a fost dovedită niciodată.

Un filosof a fost întrebat: cât cântăreşte fumul? El a răspuns: scade din greutatea lemnului ars greutatea cenuşii rămase şi vei avea greutatea fumului. El presupunea deci ca incontestabil că nici în foc materia (substanța) nu dispare, ci că numai forma ei suferă o schimbare. Tot astfel judecata: din nimic nu se naşte nimic nu este decât o altă concluzie a principiului permanenței sau, mai curând, a existenței totdeauna persistente a subiectului propriu al fenomenelor. Căci, pentru ca ceea ce vrem să numim substanță în fenomen să fie adevăratul substrat al oricărei determinări de timp, atunci trebuie ca întreaga existență, atât în timpul trecut cât şi în cel viitor, să poată fi determinată exclusiv prin acest substrat. Prin urmare, noi nu putem da unui fenomen numele de substanță decât pentru că presupunem existența lui în orice timp, ceea ce nu este

exprimat bine prin cuvântul permanență, [B 229] întrucât acesta pare să se raporteze mai mult la timpul viitor. Dar cum necesitatea internă de a exista permanent este legată inseparabil cu necesitatea de a fi existat totdeauna, expresia poate fi păstrată. [A 186] *Gigni de nihilo nihil*, *in nihilum nil posse reverti* erau două judecăți pe care cei vechi le legau inseparabil, şi care astăzi uneori se separă din nepricepere, fiindcă se crede că ele se aplică la lucrurile în sine şi că prima ar putea fi contrară dependenței lumii de o cauză supremă (chiar în ce priveşte substanța ei). Dar această teamă este fără temei, fiindcă aici e vorba numai de fenomene în câmpul experienței, a căror unitate nu ar fi niciodată posibilă, dacă am admite că se produc lucruri noi (în ce priveşte substanța). Căci atunci ar dispărea ceea ce poate reprezenta exclusiv unitatea timpului, anume identitatea substratului, singura în care orice schimbare are unitate completă. Această permanență nu este totuşi nimic mai mult decât modul de a ne reprezenta existența lucrurilor (în fenomen).

Determinările unei substanțe, care nu sunt altceva decât moduri particulare ale ei de a exista, se numesc *accidente*. Ele sunt totdeauna reale, deoarece privesc existența substanței. (Negațiile sunt numai determinări care exprimă nonexistența a ceva în substanță.) Dacă am atribui acestui real [B 230] în substanță o existență particulară (de exempltt mişcării, considerată ca un accident al materiei), atunci această existență se numeşte inerență, spre deosebire de existența substanței, care se numeşte subzistență. Dar de aici [A 187] rezultă multe interpretări greşite, şi e mai exact şi mai bine exprimat dacă accidentul este desemnat numai prin modul cum e determinată pozitiv existența unei substanțe. Cu toate acestea, în virtutea condițiilor cărora le este supusă folosirea logică a intelectului nostru, este inevitabil să se izoleze oarecum ceea ce se poate schimba [B 231] în existența unei substanțe, în timp ce substanța rămâne, şi să se considere ceva în raportul lui cu permanentul propriu şi cu radicalul; de aceea, această categorie şi stă sub titlul raporturilor mai mult ca condiție a acestora, decât pentru că ea însăşi ar conține un raport.

[A 188] Pe această permanență se bazează şi înțelegerea corectă a conceptului de schimbare. Naşterea şi dispariția nu sunt schimbări a ceea ce se naşte sau dispare. Schimbarea este un mod de a exista, care succede unui alt mod de a exista al aceluiaşi lucru. De aceea, tot ce se schimbă e *permanent* şi numai starea lui se schimbă. Deoarece această schimbare nu priveşte decât determinările care pot înceta sau şi începe, putem spune, printr-o expresie aparent cam paradoxală: numai permanentul (substanța) se schimbă, variabilul nu suferă nici o schimbare de existență, ci numai o *schimbare de aspect*, fiindcă unele determinări încetează şi altele încep.

Schimbarea nu poate fi percepută deci decât la substanțe, şi nu poate fi percepție posibilă a naşterii sau morții decât întrucât sunt numai determinări ale permanentului, fiindcă tocmai acest permanent face , posibilă reprezentarea despre trecerea de la o stare la alta şi de la nonexistență la existență şi care deci nu pot fi cunoscute empiric decât ca determinări variabile a ceea ce rămâne. Presupuneți că ceva începe să existe absolut; atunci trebuie să admiteți un moment în care acest ceva nu era. Dar de ce vreți să legați acest moment, dacă nu de ceea ce există deja? Căci un timp vid, care ar precede, nu este un obiect al percepției. Dar dacă legați această devenire de lucruri care existau înainte şi care au durat până la ea, atunci devenirea din urmă nu a fost decât o determinare a celei dintâi, care exista deja ca permanentă. La fel e şi cu dispariția unui lucru: ea presupune reprezentarea empirică a unui timp în care un fenomen nu mai există.

Substanțele (în fenomen) sunt substraturile tuturor determinărilor de timp. Naşterea unora şi dispariția altora ar suprima însăşi condiția unică a unității empirice a timpului şi fenomenele s-ar raporta atunci la două feluri de timp, [B 232] a căror existență s-ar scurge simultan, ceea ce este absurd. Căci nu există decât *un* timp, în [A 189] care toate timpurile diferite trebuie puse nu ca simultane, ci ca succesive.

Prin urmare, permanența este o condiție necesară care singură permite determinarea fenomenelor, ca lucruri sau ca obiecte, într-o experiență posibilă. Dar care este criteriul empiric al acestei permanențe necesare şi, cu ea, al substanțialității fenomenelor, despre aceasta expunerea următoare ne va da prilejul să remarcăm cele necesare.

B. ANALOGIA A DOUA

Principiul succesiunii în timp după legea cauzalității

Toate schimbările au loc după legea legăturii dintre cauză şi efect[a]

DOVADĂ[*]

Principiul precedent a demonstrat că toate fenomenele succesiunii în timp nu sunt decât *schimbări*, adică o existență şi o nonexistență succesivă a determinărilor substanței care persistă, prin urmare că nu se poate admite existența substanței însăşi care ar succede nonexistenței ei sau nonexistența ei care ar succede existenței – cu alte cuvinte, [B 233] naşterea sau dispariția substanței însăşi. Acest principiu ar fi putut fi exprimat şi astfel: *Orice schimbare de stare (succesiune) a fenomenelor nu este decât schimbare de existență*, căci naşterea sau dispariția substanței nu sunt schimbări ale ei, deoarece conceptul schimbării presupune tocmai acelaşi subiect ca existând cu două determinări opuse, prin urmare, ca permanent. După această avertizare urmează dovada.

Eu percep că fenomenele se succed, adică o stare a lucrurilor este într-un moment al cărei contrariu exista în starea precedentă. Eu leg deci, propriu-zis, două percepții în timp. Această legătură nu este opera simplului simț şi a intuiției, ci este, aici, produsul unei facultăți sintetice a imaginației, care determină simțul intern cu privire la raportul de timp. Dar această facultate poate lega cele două stări amintite în două moduri, astfel încât una sau alta să preceadă în timp, căci timpul nu poate fi perceput în el însuşi şi, în raport cu el, poate fi determinat în obiect, oarecum empiric, ceea ce precede şi ceea ce urmează. Eu nu sunt deci conştient decât că imaginația mea pune pe una înainte, pe alta după, iar nu că în obiect o stare precede pe alta; sau, cu alte cuvinte, simpla percepție [B 234] lasă indeterminat *raportul obiectiv* al fenomenelor care se succed. Pentru ca acesta să fie cunoscut ca determinat, raportul dintre cele două stări trebuie să fie gândit astfel, încât el să determine ca necesar care din aceste două stări trebuie pusă întâi şi care pe urmă, şi nu invers. Dar conceptul care implică o necesitate a unității sintetice nu poate fi decât un concept pur al intelectului, care nu se află în percepție; şi acesta este aici conceptul *raportului dintre cauză şi efect*, prin care cauza determină efectul în timp ca pe o consecință a ei şi nu ca ceva care ar putea precede numai în imaginație (sau chiar de a nu fi deloc perceput). Deci numai prin faptul că supunem succesiunea fenomenelor, prin urmare orice schimbare, legii cauzalității este posibilă experiența însăşi, adică o cunoaştere empirică a acestor fenomene; prin urmare ele însele nu sunt posibile, ca obiecte ale experienței, decât după această lege.

Aprehensiunea diversului fenomenului este totdeauna succesivă. Reprezentările părților se succed unele după altele. Dacă se succed şi în obiect, este un al doilea punct al reflecției, care nu e cuprins în cel dintâi. Putem numi într-adevăr obiect orice lucru şi chiar orice reprezentare, întrucât suntem conştienți de ele; dar ceea ce înseamnă acest cuvânt cu privire la [B 235] fenomene, considerate nu ca obiecte (ca reprezentări), [A 190] ci numai ca desemnând un obiect trebuie cercetat mai adânc. Întrucât sunt în acelaşi timp numai, ca reprezentări, obiecte ale conştiinței, ele nu sunt deloc diferite de aprehensiune, adică de actul prin care ele sunt admise în sinteza imaginației, şi deci trebuie să spunem: diversul fenomenelor este produs totdeauna succesiv în simțire. Dacă fenomenele ar fi lucruri în sine, nici un om nu şi-ar putea da seama din succesiunea reprezentărilor diversului lor cum acest divers este legat în obiect. Căci noi nu avem a face decât cu reprezentările noastre; cum ar putea fi lucrurile în sine (fără a lua în considerare reprezentările prin care ele ne afectează) este cu totul în afara sferei cunoaşterii noastre. Deşi fenomenele nu sunt lucruri în sine şi totuşi sunt singurul lucru care ne poate fi dat spre cunoaştere, trebuie să arăt ce legătură convine în timp diversului care se găseşte în fenomenele însele, în timp ce reprezentarea diversului în aprehensiune este totdeauna succesivă. Astfel, de

---

[a] Ediția I are următoarea formulare: „*Principiul producerii*. Tot ce *se întâmplă* (începe să existe) presupune ceva căruia îi succede *după o regulă*."

[*] Primele două paragrafe din „Dovadă" nu figurează în ediția I a *Criticii rațiunii pure* (Nota redacției).

exemplu, aprehensiunea diversului în fenomenul unei case care se află în faţa mea este succesivă. Se pune acum întrebarea dacă diversul acestei case este şi în sine succesiv, ceea ce, fără îndoială, nu va admite nimeni. Dar de îndată ce ridic conceptele mele despre un obiect [B 236] până la semnificaţia transcendentală, casa nu mai este un lucru în sine, ci numai un fenomen, [A 191] adică o reprezentare al cărei obiect transcendental e necunoscut. Ce înţeleg eu deci prin întrebarea: cum poate fi legat diversul în fenomenul însuşi (care totuşi nu este nimic în sine)? Ceea ce se află în aprehensiunea succesivă este considerat aici ca reprezentare, iar fenomenul, care mi-e dat, cu toate că nu este altceva decât un ansamblu al acestor reprezentări, e considerat ca obiectul acestor reprezentări, obiect cu care trebuie să concorde conceptul meu, pe care-l scot din reprezentările aprehensiunii. Se vede imediat că, deoarece adevărul este acordul cunoştinţei cu obiectul, nu se poate pune aici problema decât despre condiţiile formale ale adevărului empiric, şi că fenomenul, în opoziţie cu reprezentările aprehensiunii, nu poate fi reprezentat decât ca obiect al aprehensiunii distinct de aceste reprezentări, întrucât această aprehensiune este supusă unei reguli care o distinge de orice altă aprehensiune şi care face necesar un mod de legare a diversului. Ceea ce în fenomen cuprinde condiţia acestei reguli necesare a aprehensiunii este obiectul.

Dar să revenim la problema noastră. Că ceva se întâmplă, că adică ceva sau o stare, care nu era mai înainte, devine, e ceea ce nu poate fi perceput [B 237] empiric, dacă nu e precedată de un fenomen care să nu fi conţinut în sine această stare; căci o realitate care [A 192] succede unui timp vid, prin urmare un început pe care nu-l precede nici o stare a lucrurilor, poate fi aprehendată tot atât de puţin ca şi timpul vid însuşi. Orice aprehensiune a unei întâmplări este deci o percepţie care succede alteia. Dar fiindcă în orice sinteză a aprehensiunii lucrurile stau aşa cum am arătat mai sus la fenomenul unei case, ea nu se distinge încă prin aceasta de altele. Dar mai observ că dacă într-un fenomen care conţine o întâmplare numesc *A* starea anterioară a percepţiei, iar *B* starea următoare, *B* nu poate decât să succeadă lui *A* în aprehensiune, iar percepţia *A* nu poate să succeadă lui *B*, ci numai să-l preceadă. Văd, de exemplu, o corabie plutind pe fluviu în jos. Percepţia mea a locului unde se găseşte ea în avalul fluviului succede percepţiei locului în care se găsea în amonte şi e imposibil ca în aprehensiunea acestui fenomen corabia să fie percepută întâi în aval şi pe urmă în amonte. Ordinea în seria percepţiilor care se succed în aprehensiune este deci aici determinată, şi aprehensiunea este legată de această ordine. În exemplul precedent al unei case, percepţiile mele în aprehensiune puteau să înceapă din vârful ei şi să sfârşească la pământ, dar ele puteau [B 238] să înceapă şi de jos şi să sfârşească sus, după cum puteau să aprehendeze de la dreapta sau de la stânga diversul intuiţiei empirice. În seria acestor [A 193] percepţii nu era deci o ordine determinată care să mă constrângă să încep cu o anumită parte în aprehensiune, pentru a lega empiric diversul. Această regulă se găseşte însă totdeauna în percepţia a ceea ce se întâmplă, şi ea face *necesară* ordinea percepţiilor succesive (în aprehensiunea acestui fenomen).

Va trebui deci, în cazul nostru, să deriv *succesiunea subiectivă* a aprehensiunii din *succesiunea obiectivă* a fenomenelor, pentru că altfel, cea dintâi ar fi cu totul indeterminată şi nu ar distinge nici un fenomen de altul. Succesiunea subiectivă singură, fiind cu totul arbitrară, nu dovedeşte nimic cu privire la legarea diversului în obiect. Succesiunea obiectivă va consta deci în ordinea diversului fenomenului, ordine care face ca aprehensiunea a ceva (care se întâmplă) să succadă aprehensiunii a altceva (care precede) *după o regulă*. Numai astfel pot fi eu îndreptăţit să spun despre fenomenul însuşi, şi nu numai despre aprehensiunea mea, că în fenomen se găseşte o succesiune, ceea ce înseamnă că eu nu pot efectua aprehensiunea decât tocmai în această succesiune.

După o astfel de regulă, trebuie deci ca în ceea ce în genere precede un eveniment să se afle condiţia [B 239] după care acest eveniment urmează totdeauna şi în mod necesar; eu nu pot răsturna însă ordinea, să merg de la eveniment îndărăt [A 194] şi să determin (prin aprehensiune) ceea ce precede. Căci nici un fenomen nu se întoarce de la momentul următor la cel precedent, dar se raportează totuşi *la vreun moment precedent*; dimpotrivă, de la un timp dat, progresia la un alt timp următor este necesar determinată. Astfel, fiindcă este ceva care urmează, eu trebuie să

raportez acest ceva în mod necesar la altceva în genere care precede şi căruia îi succede după o regulă, adică în mod necesar, astfel încât evenimentul, ca condiționat, indică cert o condiție oarecare, care determină acest eveniment.

Să presupunem că un eveniment nu e precedat de nimic căruia el ar trebui să-i urmeze în conformitate cu o regulă; atunci orice succesiune a percepției nu ar fi determinată decât în aprehensiune, adică numai subiectiv; dar prin aceasta nu ar fi deloc determinat obiectiv ce anume trebuie să preceadă şi ce să succeadă percepțiilor. Nu am avea în acest fel decât un joc de reprezentări, care nu s-ar raporta la nici un obiect, adică prin percepția noastră un fenomen nu ar fi distins deloc de oricare altul sub raportul timpului, fiindcă succesiunea în aprehendare este totdeauna identică şi deci în fenomen nu este nimic care s-o determine astfel ca, prin aceasta, o [B 240] anumită succesiune să fie făcută obiectiv necesară. Eu nu voi spune deci că două stări se [A 195] succed într-un fenomen, ci doar că o aprehensiune urmează alteia, ceea ce e numai ceva *subiectiv* şi nu determină un obiect, prin urmare nu poate fi valabilă pentrn cunoaşterea unui obiect oarecare (nici chiar în fenomen). Când deci aflăm prin experiență că se întâmplă ceva, presupunem totdeauna că ceva precede, căruia acel ceva îi urmează în virtutea unei reguli. Căci fără aceasta eu nu aş spune despre obiect că succedă, deoarece simpla succesiune în aprehensiunea mea, dacă nu e determinată printr-o regulă cu privire la ceva care precede, nu justifică o succesiune în obiect. Astfel se întâmplă totdeauna cu privire la o regulă după care fenomenele în succesiunea lor, adică aşa cum se întâmplă, sunt determinate de starea anterioară; eu fac obiectivă sinteza mea subiectivă (a aprehensiunii), şi numai datorită acestei singure presupuneri este posibilă însăşi experiența a ceva care se întâmplă.

Aceasta pare, ce-i drept, să contrazică toate observațiile care au fost făcute totdeauna asupra mersului folosirii intelectului nostru. După aceste observații, abia numai prin succesiunile multor evenimente percepute şi comparate, şi găsite concordante cu fenomene anterioare, am fost noi conduşi să descoperim o regulă, [B 241] în virtutea căreia anumite evenimente urmează totdeauna anumitor fenomene, şi prin aceasta am fost înainte de toate determinați să formăm conceptul de cauză. După astfel [A 196] de considerente, acest concept ar fi numai empiric şi regula pe care o procură, anume că tot ce se întâmplă are o cauză, ar fi la fel de contingentă ca experiența însăşi: universalitatea şi necesitatea lui nu ar fi decât fictive şi nu ar avea adevărată valabilitate universală, fiindcă nu ar fi *a priori*, ci ar i întemeiate numai pe inducție. Dar aici este la fel ca şi cu alte reprezentări pure *a priori* (de exemplu, spațiul şi timpul), pe care nu le putem scoate din experiență ca concepte clare decât fiindcă noi le pusesem în experiență, pe care am constituit-o cu ajutorul acestor concepte. Negreşit, claritatea logică a acestei reprezentări a unei reguli care determină seria evenimentelor nu e posibilă, ca concept de cauză, decât dacă ne-am servit de ea în experiență; dar o considerare a acestei reguli ca o condiție a unității sintetice a fenomenelor în timp a fost totuşi baza experienței însăşi şi, deci, a precedat-o *a priori*.

E vorba deci să arătăm printr-un exemplu că noi nu atribuim niciodată, nici chiar în experiență, obiectului succesiunea (pe care o vedem într-un eveniment, când se întâmplă ceva, care nu era mai înainte) şi nu o distingem de succesiunea subiectivă a [B 242] aprehensiunii noastre decât dacă avem ca principiu o regulă care ne constrânge să observăm această ordine a percepțiilor mai mult decât pe alta, ba chiar că această constrângere [A 197] este propriu-zis ceea ce face posibilă în primul rând reprezentarea unei succesiuni în obiect.

Avem reprezentări în noi de care putem deveni şi conştienți. Dar oricât de întinsă, de exactă şi de precisă ar putea fi această conştiință, ea rămâne totuşi formată numai din reprezentări, adică din determinări interne ale simțirii noastre în cutare sau cutare raport de timp. Cum ajungem noi să conferim acestor reprezentări un obiect sau să le atribuim, dincolo de realitatea lor subiectivă, pe care o au ca modificări, nu ştiu ce realitate obiectivă? Semnificația obiectivă nu poate consta în raportul cu altă reprezentare (cu cea pe care vrem s-o denumim a obiectului); căci altfel se pune din nou problema: cum iese această reprezentare la rândul ei din ea însăşi şi dobândeşte semnificație obiectivă dincolo de cea subiectivă, care-i este proprie ca determinare a stării de simțire? Dacă cercetăm ce proprietate nouă conferă reprezentărilor noastre *raportul cu un obiect* şi care este dignitatea pe care ele o dobândesc în chipul acesta, găsim că

acest raport nu constă în altceva decât în aceea că face necesară legătura reprezentărilor într-un anumit mod şi le supune unei reguli; invers, numai prin faptul [B 243] că o anumită ordine e necesară în raportul cronologic al reprezentărilor noastre, li se conferă o semnificaţie obiectivă.

[A 198] În sinteza fenomenelor, diversul reprezentărilor este totdeauna succesiv. Prin aceasta nu este reprezentat nici un obiect, fiindcă printr-o asemenea succesiune, care e comună tuturor aprehensiunilor, nimic nu este distins de altceva. Dar de îndată ce percep sau presupun că în această succesiune există un raport cu starea precedentă, din care reprezentarea rezultă după o regulă, atunci eu îmi reprezint ceva ca eveniment sau ca ceva care se întâmplă, adică cunosc un obiect pe care trebuie să-l pun în timp într-un anumit loc determinat, care, după starea precedentă, nu-i poate fi atribuită altfel. Dacă percep deci că se întâmplă ceva, atunci în această reprezentare e cuprins în primul rând că ceva precede, fiindcă tocmai în raportul cu acest ceva fenomenul îşi capătă raportul său de timp, anume de a exista după un timp precedent în care el nu exista. Dar el nu-şi poate dobândi locul determinat în acest raport decât pentru că în starea precedentă este presupus ceva căruia îi succede totdeauna, adică în virtutea unei reguli; de unde rezultă, mai întâi, că eu nu pot inversa seria şi să pun ceea ce se întâmplă înainte de ceea ce precede; în al doilea rând, că dacă este îndicată starea care precede, [B 244] acest eveniment determinat urmează inevitabil şi necesar. Astfel se face că în reprezentările noastre este o ordine în care prezentul (întrucât s-a [A 199] întâmplat) trimite spre o stare oarecare precedentă ca spre un corelat, dar încă nedeterminat, al acestui eveniment care e dat; dar acest corelat se raportează în mod determinat la acest eveniment ca la consecinţa lui şi îl leagă necesar de el în seria timpului.

Dacă este o lege necesară a sensibilităţii noastre, deci o *condiţie formală* a tuturor percepţiilor, ca timpul precedent să determine în mod necesar pe cel ce urmează (întrucât eu nu pot ajunge la timpul care urmează altfel decât trecând prin cel care precede), este şi o *lege* indispensabilă a *reprezentării empirice* a succesiunii de timp, ca fenomenele timpului trecut să determine orice existenţă în timpul care urmează şi ca fenomenele acestui timp următor să nu aibă loc ca evenimente decât în măsura în care acelea ale timpului anterior le determină existenţa în timp, adică le-o fixează după o regulă. Căci *numai în fenomene putem noi cunoaşte empiric această continuitate în înlănţuirea timpurilor*.

Orice experienţă şi posibilitatea ei presupun intelectul, şi cel dintâi lucru pe care-l face el nu este să clarifice reprezentarea obiectelor, ci să facă posibilă reprezentarea unui obiect în genere. Aceasta are loc prin faptul [B 245] că el transmite fenomenelor şi existenţei lor ordinea de timp, atribuind fiecăruia dintre ele, considerat ca o consecinţă, un loc determinat *a priori* în timp în raport cu fenomenele precedente, loc fără de care fenomenul nu [A 200] s-ar acorda cu timpul însuşi, care determină *a priori* locul tuturor părţilor lui. Această determinare a locului nu poate proveni din raportul fenomenelor faţă de timpul absolut (căci acesta nu e un obiect al percepţiei), ci, dimpotrivă, fenomenele însele trebuie să-şi determine între ele locurile lor în timpul însuşi şi să le facă necesare în ordinea timpului, că adică ceea ce urmează sau se întâmplă trebuie să succeadă, în virtutea unei reguli generale, după ceea ce era cuprins în starea precedentă; de aici o serie de fenomene care produc şi fac necesară, cu ajutorul intelectului, aceeaşi ordine şi înlănţuire continuă în seria percepţiilor posibile, aşa cum se găsesc ele *a priori* în forma intuiţiei interne (a timpului), în care toate percepţiile trebuie să-şi aibă locul lor.

Dacă deci se întâmplă ceva, este o percepţie care aparţine unei experienţe posibile şi care devine reală, când consider fenomenul ca determinat în ce priveşte locul lui în timp, prin urmare ca pe un obiect, care poate fi găsit totdeauna după o regulă în înlănţuirea percepţiilor. Iar această [B 246] regulă care ne ajută să determinăm ceva în ce priveşte succesiunea timpului este: în ceea ce precede să se găsească condiţia care face ca evenimentul să urmeze totdeauna (adică în mod necesar). Principiul raţiunii suficiente [A 201] este deci fundamentul experienţei posibile, adică al cunoaşterii obiective a fenomenelor din punctul de vedere al raportului lor în succesiunea timpului.

Dovada acestui principiu se bazează însă exclusiv pe momentele următoare. Orice cunoaştere empirică presupune sinteza diversului efectuată de imaginaţie, care este totdeauna succesivă, adică reprezentările se succed în ea totdeauna unele după altele. Dar succesiunea în

imaginație nu este deloc determinată din punctul de vedere al ordinii (ceea ce trebuie să preceadă şi ceea ce trebuie să succeadă) şi seria uneia din reprezentările care se succed poate fi luată deopotrivă atât urcând cât şi coborând. Dar dacă această sinteză este o sinteză a aprehensiunii (a diversului unui fenomen dat), atunci ordinea e determinată în obiect sau, pentru a vorbi mai exact, este aici o ordine a sintezei suecesive care determină un obiect după care ceva trebuie să preceadă în mod necesar, şi dacă acest ceva este pus, celălalt ceva trebuie să urmeze în mod necesar. Pentru ca percepția mea să conțină cunoaşterea unui eveniment, adică a ceva care se întâmplă real, ea trebuie să fie o judecată empirică în care să gândesc că succesiunea este determinată, că adică acest eveniment presupune în timp un alt fenomen căruia ea îi urmează necesar sau după o regulă. În caz contrar, dacă pun fenomenul [B 247] precedent şi evenimentul nu-i urmează necesar, ar trebui să consider percepția mea numai ca pe un joc subiectiv al imaginației [A 202] mele şi, dacă îmi reprezint totuşi prin ea ceva obiectiv, ar trebui s-o numesc un simplu vis. Astfel, raportul fenomenelor (considerate ca percepții posibile), raport după care ceea ce urmează (ceea ce se întâmplă) este determinat în timp, în ce priveşte existența lui, de ceva precedent în mod necesar şi după o regulă, prin urmare raportul dintre cauză şi efect, este condiția valabilității obiective a judecăților noastre empirice cu privire la seria percepțiilor, prin urmare a adevărului lor empiric şi deci a experienței. Principiul raportului cauzal în succesiunea fenomenelor este valabil deci şi pentru toate obiectele experienței (în condițiile succesiunii), fiindcă el însuşi este fundamentul posibilității unei astfel de experiențe.

Dar aici mai apare o dificultate care trebuie înlăturată. Principiul legăturii cauzale între fenomene este restrâns, în formula noastră, la succesiunea seriei lor, în timp ce în folosirea acestui principiu se găseşte totuşi că el se aplică şi la simultaneitatea lor şi că efectul şi cauza pot exista în acelaşi timp. De exemplu, există în cameră o căldură care nu se găseşte în aer [B 248] liber. Caut în jur cauza şi găsesc o sobă încălzită. Soba, care este cauza, există în acelaşi timp cu efectul ei, căldura din cameră; aici nu este deci o succesiune în timp între cauză şi efect, ci ele sunt în acelaşi timp, şi totuşi legea e valabilă. Cea mai [A 203] mare parte a cauzelor efciente din natură există în acelaşi timp eu efectele lor şi succesiunea în timp a acestora din urmă este determinată de faptul că numai cauza nu-şi poate produce întregul ei efect într-o clipă. Dar din clipa în care efectul începe să se producă, el este totdeauna simultan cu cauzalitatea cauzei lui, pentru că dacă această cauză ar fi încetat să existe o clipă mai înainte, efectul nu s-ar fi produs. Trebuie să remarcăm aici că e vorba de *ordinea* timpului şi nu de *curgerea* lui; raportul rămâne, chiar dacă nu s-a scurs timp. Timpul dintre cauzalitatea cauzei şi efectul ei imediat poate fi *disparent* (deci cauza şi efectul pot fi simultane), dar raportul dintre ele rămâne totuşi totdeauna determinabil în timp. Dacă consider drept cauză o bilă care e aşezată pe o pernă umplută, căreia îi imprimă o mică adâncitură, atunci cauza este prezentă în acelaşi timp cu efectul. Dar eu le disting totuşi pe amândouă prin raportul de timp cuprins în legătura lor dinamică. Căci, dacă pun bila pe pernă, formei ei netede de mai înainte îi urmează mica adâncitură; dar dacă perna are (fără să [B 249] cunosc cauza) o mică adâncitură, n-o pot atribui unei bile de plumb.

Prin urmare, succesiunea de timp este fără îndoială unicul criteriu empiric al efectului în raport cu cauzalitatea cauzei ce precede. Paharul umplut [A 204] cu apă este cauza urcării apei deasupra suprafeței lui orizontale, deşi ambele fenomene sunt în acelaşi timp. Căci de îndată ce scot apa cu paharul dintr-un vas mai mare, urmează ceva, anume schimbarea figurii orizontale pe care o avea în acel vas într-o figură concavă pe care o ia în pahar.

Această cauzalitate conduce la conceptul de acțiune, aceasta la conceptul de forță şi, prin aceasta, la conceptul de substanță. Cum nu vreau să amestec proiectul meu critic, care priveşte exclusiv izvoarele cunoaşterii sintetice *a priori*, cu analize care nu tind decât la lămurirea (nu la extinderea) conceptelor, rezerv examinarea amănunțită a acestor concepte pentru un viitor sistem al rațiunii pure; deşi o astfel de analiză se găseşte deja într-o largă măsură în manualele de acest gen cunoscute până acum. Dar nu pot trece sub tăcere criteriul empiric al unei substanțe, întrucât ea pare a se manifesta nu prin permanența fenomenului, ci mai bine şi mai uşor prin acțiune.

[B 250] Unde este acțiune, prin urmare activitate şi forță, acolo este şi substanță, şi numai în aceasta trebuie căutat sediul acelui izvor fecund al fenomenelor. Aceasta e foarte bine spus; dar

când e vorba să se explice ce se înțelege prin substanță şi vrem să evităm cercul vicios, atunci nu e atât [A 205] de uşor de răspuns. Cum să conchidem imediat de la acțiune la *permanența* agentului, ceea ce e totuşi un criteriu atât de esențial şi atât de propriu al substanței *(phaenomenon)*? Dar, după expunerile noastre precedente, rezolvarea problemei nu prezintă totuşi o astfel de dificultate, deşi după modul obişnuit (de a nu proceda cu conceptele noastre decât analitic) ea este cu totul insolubilă. Acțiune înseamnă deja raportul subiectului cauzalității cu efectul. Fiindcă orice efect constă în ceea ce se întâmplă, prin urmare în ceva schimbător pe care îl desemnează prin succesiune, ultimul subiect a ceea ce se schimbă este *permanentul* considerat ca substrat a tot ce se schimbă, adică substanța. Căci, după principiul cauzalității, acțiunile sunt totdeauna primul fundament al oricărei schimbări a fenomenelor şi deci nu se pot afla într-un subiect, care se schimbă el însuşi, fiindcă altfel ar fi necesare alte acțiuni şi un alt subiect care să determine această schimbare. În virtutea acestui principiu, acțiunea este un criteriu empiric suficient pentru a dovedi substanțialitatea subiectului [B 251] fără a fi nevoit să caut permanența subiectului cu ajutorul percepțiilor comparate; ceea ce nici nu s-ar putea face pe această cale cu bogăția de amănunte pe care o reclamă mărimea şi riguroasa valabilitate universală a conceptului. Căci subiectul prim al cauzalității oricărei naşteri şi dispariții nu poate el însuşi (în câmpul fenomenelor) să se nască şi să dispară – [A 206] este o concluzie certă care conduce la necesitate empirică şi la permanență în existență, prin urmare la conceptul unei substanțe ca fenomen.

Când se întâmplă ceva, faptul simplu de a se naşte, abstracție făcând de ceea ce se naşte, este deja în sine un obiect al cercetării. Trecerea de la nonexistența unei stări la această stare, presupunându-se că aceasta nu ar conține o calitate în fenomen, este deja ea singură o problemă pe care e necesar s-o cercetăm. Această naştere nu priveşte, cum s-a arătat la numărul *A*, substanța (căci aceasta nu se naşte), ci starea ei. Este deci numai schimbare şi nu naştere din nimic. Când această origine este considerată ca efect al unei cauze străine, ea se numeşte creație. Această creație nu poate fi admisă ca eveniment între fenomene, pentru că numai posibilitatea ei ar suprima unitatea experienței; deşi, dacă privesc toate lucrurile [B 252] nu ca fenomene, ci ca lucruri în sine şi ca obiecte ale intelectului comun, ele pot fi considerate, deşi sunt substanțe, ca dependente în ce priveşte existența lor de o cauză străină; dar aceasta ar atrage după sine cu totul alte sensuri ale cuvintelor şi nu s-ar aplica la fenomene ca obiecte posibile ale experienței.

Cum poate în genere ca ceva să fie schimbat, cum e posibil ca unei stări dintr-un moment de timp [A 207] să-i succeadă într-un alt moment o stare contrară: despre aceasta nu avem *a priori* nici cel mai neînsemnat concept. Pentru aceasta este nevoie de cunoaşterea forțelor reale, care nu poate fi dată decât empiric, de exemplu a forțelor motrice sau, ceea ce-i acelaşi lucru, a unor anumite fenomene succesive (ca mişcări), care indică astfel de forțe. Dar forma oricărei schimbări, condiția sub care ea poate avea loc ca o naştere a altei stări (oricare ar fi conținutul ei, adică starea care este schimbată), prin urmare succesiunea stărilor însele (ceea ce se întâmplă) poate fi totuşi considerată *a priori* după legea cauzalității şi după condițiile timpului[*].

[B 253] Când o substanță trece dintr-o stare *a* în alta *b*, momentul stării a doua este diferit de momentul celei dintâi şi-i succede. La fel şi starea a doua ca realitate (în fenomen) este diferită de cea dintâi, în care aceasta nu era, ca *b* de zero; dacă starea *b* nu se distinge de starea a decât prin mărime, schimbarea este atunci o naştere a lui [A 208] *b*-*a*, care nu era în starea precedentă şi în raport cu care această stare este = 0.

Se pune deci întrebarea cum trece un lucru de la o stare = *a* la o alta = *b*. Între două momente este totdeauna un timp şi între două stări în aceste momente este totdeauna o diferență care are o mărime (căci toate părțile fenomenelor sunt totdeauna tot mărimi). Astfel, orice trecere de la o stare la alta are loc într-un timp care e cuprins între două momente, din care cel dintâi determină starea din care iese lucrul, al doilea, pe cea la care ajunge. Ambele sunt deci limite ale timpului unei schimbări, prin urmare ale stării intermediare dintre cele două stări, şi aparțin ca atare întregii schimbări. Orice schimbare are o cauză care-şi dovedeşte cauzalitatea în tot timpul

[*] Să se noteze că eu nu vorbesc despre schimbarea unor anumite relații în genere, ci despre schimbarea stării. De aceea, când un corp se mişcă uniform, el nu-şi schimbă deloc starea (mişcării); dar el se schimbă când mişcarea lui creşte sau scade.

în care are loc schimbarea. Această cauză nu produce deci schimbarea ei subit (dintr-o dată sau într-o clipă), ci [B 254] într-un timp, astfel încât aşa cum creşte timpul de la momentul iniţial *a* până la terminarea lui în *b*, la fel este produsă şi mărimea realităţii *(b-a)* prin toate gradele mai mici, care sunt cuprinse între primul şi ultimul. Orice schimbare nu e deci posibilă decât printr-o acţiune continuă a cauzalităţii, care, întrucât este uniformă, se numeşte un moment. [A 209] Schimbarea nu constă din aceste momente, ci e produsă de ele ca efect al lor.

Aceasta este deci legea continuităţii oricărei schimbări, al cărei principiu e acesta: că nici timpul, nici chiar fenomenul în timp, nu se compune din părţi care să fie cele mai mici posibile, şi că totuşi lucrul, schimbându-şi starea, nu ajunge la a doua lui stare decât trecând prin toate aceste părţi ca prin atâtea elemente. Nu există *nici o diferenţă* a realului în fenomen, tot astfel nici o diferenţă în mărimea timpurilor care să fie *cea mai mică*; şi astfel, noua stare a realităţii creşte începând de la prima, în care ea nu era şi, trecând prin toate gradele infinite ale acestei realităţi, ale căror diferenţe sunt împreună mai mici decât diferenţa dintre 0 şi *a*.

Ce folos ar putea avea acest principiu în investigarea naturii, nu ne interesează aici. Dar cum un astfel de principiu, care pare să lărgească atât de mult cunoaşterea noastră despre natură, este posibil cu totul *a priori*, e ceea ce reclamă imperios examinarea noastră, deşi o privire sumară dovedeşte că el este real şi legitim şi că deci [B 255] s-ar putea crede că suntem dispensaţi să răspundem la întrebarea: cum a fost posibil? Căci există atâtea pretenţii neîntemeiate de a lărgi cunoaşterea noastră prin raţiune pură, încât trebuie să acceptăm principiul general de a fi extrem de bănuitori şi de a nu crede şi admite nimic de acest fel, chiar în faţa celei mai clare dovezi dogmatice, fără documente care pot să procure o deducţie [A 210] temeinică.

Orice creştere a cunoaşterii empirice şi orice progres al percepţiei nu e decât o extindere a determinării simţului intern, adică o progresie în timp, oricare ar fi obiectele, fenomene sau intuiţii pure. Această progresie în timp determină totul şi nu este determinată în sine de nimic altceva, adică părţile ei sunt date numai în timp şi de sinteza timpului, dar nu anterior ei. De aceea, orice trecere în percepţie spre ceva care urmează în timp este o determinare a timpului efectuată de producerea acestei percepţii; şi cum acea determinare este totdeauna şi în toate părţile ei o mărime, ea este producţia unei percepţii care este o mărime şi care trece prin toate gradele, dintre care nici unul nu este cel mai mic, începând de la zero până la gradul ei determinat. De aici rezultă posibilitatea de a cunoaşte *a priori* o lege a schimbărilor în ce priveşte forma lor. Noi nu anticipăm [B 256] decât aprehensiunea noastră proprie, a cărei condiţie formală trebuie să poată fi cunoscută negreşit *a priori*, pentru că ea rezidă în noi înşine anterior oricărui fenomen dat.

Prin urmare, aşa cum timpul conţine condiţia sensibilă *a priori* a posibilităţii unei progresii continue de la ceea ce există la ceea ce urmează, tot astfel intelectul este, cu ajutorul unităţii apercepţiei, [A 211] condiţia *a priori* a posibilităţii unei determinări continue a tuturor locurilor pentru fenomenele din acest timp, cu ajutorul seriei de cauze şi efecte, dintre care cele dintâi atrag după ele inevitabil existenţa celor din urmă şi, prin aceasta, fac valabilă cunoaşterea empirică a raporturilor de timp pentru orice timp (universal), prin urmare obiectiv valabilă.

C. ANALOGIA A TREIA
Principiul simultaneităţii după legea acţiunii reciproce sau a comunităţii

Toate substanţele, întrucât pot fi percepute în spaţiu ca simultane, sunt într-o acţiune reciprocă universală[a]

DOVADĂ[*]

[a] În ediţia I această analogie avea următoarea formulare: „*Principiul comunităţii*. Toate substanţele, întrucât sunt *simultane*, stau într-o comunitate universală (adică într-o acţiune reciprocă) “

[*] Primul paragraf din „Dovadă” nu figurează în ediţia I a *Criticii raţiunii pure* (Nota redacţiei).

Lucrurile sunt *simultane* când în intuiția empirică percepția unuia poate succede percepției [B 257] celuilalt în mod *reciproc* (ceea ce nu poate avea loc în succesiunea de timp a fenomenelor, cum s-a arătat la principiul al doilea). Astfel, eu pot începe percepția mea privind întâi Luna şi apoi Pământul sau, şi invers, privind întâi Pământul şi apoi Luna, şi fiindcă percepțiile acestor obiecte pot să succeadă reciproc unele altora, spun că ele există simultan. Simultaneitatea este existența diversului în acelaşi timp. Dar nu putem percepe timpul însuşi pentru a deduce, din faptul că lucrurile sunt puse în acelaşi timp, că percepțiile acestor lucruri se pot succede reciproc unele altora. Sinteza imaginației în aprehensiune nu ar prezenta deci fiecare din aceste percepții decât ca existând în subiect când cealaltă nu este, şi reciproc, dar nu că obiectele sunt simultane, adică atunci când unul este, este şi celălalt în acelaşi timp şi aceasta e necesar pentru ca percepțiile să se poată succede reciproc. Prin urmare, e necesar un concept al intelectului despre succesiunea reciprocă a determinărilor acestor lucruri care există simultan exterior unele față de altele, pentru a spune că succesiunea reciprocă a percepțiilor e întemeiată în obiect şi pentru a ne reprezenta astfel simultaneitatea ca obiectivă. Raportul substanțelor, în care una conține [B 258] determinări al căror principiu e cuprins în cealaltă, este raportul influenței; şi, reciproc, când aceasta din urmă cuprinde principiul determinărilor în cea dintâi el este raportul comunității sau al acțiunii reciproce. Simultaneitatea substanțelor în spațiu nu poate fi cunoscută deci în experiență altfel decât dacă se presupune o acțiune reciprocă între ele; această supoziție este deci şi condiția posibilității lucrurilor însele ca obiecte ale experienței.

Lucrurile sunt simultane, întrucât există într-unul şi acelaşi timp. Dar prin ce se cunoaşte că ele sunt într-unul şi acelaşi timp? Când ordinea în sinteza aprehensiunii acestui divers este indiferentă, când adică se poate merge de la *A* prin *B, C, D* la *E* sau, invers, de la *E* la *A*. Căci dacă această sinteză ar fi succesivă în timp (în ordinea care începe cu *A* şi se sfârşeşte în *E*), ar fi imposibil să începem aprehensiunea în percepție de la *E* şi să mergem îndărăt până la *A*, fiindcă *A* ar aparține trecutului şi deci nu ar mai putea fi obiect al aprehensiunii.

[A 212] Admiteți că într-o diversitate de substanțe, considerate ca fenomene, fiecare din ele ar fi cu totul izolată, adică nici una n-ar acționa asupra celeilalte şi n-ar primi de la aceasta reciproc influențe; eu spun că *simultaneitatea* acestor substanțe nu ar fi obiect al unei percepții posibile şi că existența uneia [B 259] nu ar putea conduce pe nici o cale a sintezei empirice la existența celeilalte. Căci, dacă gândiți că ele ar fi separate de un spațiu cu totul vid, atunci percepția, care merge în timp de la una la alta, le-ar determina, ce-i drept, existența cu ajutorul unei percepții ulterioare, dar nu ar putea distinge dacă fenomenul urmează obiectiv celei dintâi sau dacă este simultan cu ea.

În afară de simpla existență, trebuie deci să mai existe ceva prin care *A* îi determină lui *B* locul în timp şi, reciproc, *B*, la rândul său, lui *A*, fiindcă numai în virtutea acestei condiții substanțele amintite pot fi reprezentate empiric ca *existând simultan*. Dar ceva determină altui ceva locul în timp numai când e cauza lui sau a determinărilor lui. Trebuie deci ca orice substanță (deoarece ea nu poate fi consecință decât cu privire la determinările ei) să conțină în sine cauzalitatea anumitor condiții în celelalte substanțe şi în acelaşi timp efectele cauzalității celorlalte, adică ele trebuie să stea (imediat [A 213] sau mediat) în comunitate dinamică, pentru ca simultaneitatea să poată fi cunoscută într-o experiență posibilă oarecare. Dar cu privire la obiectele experienței sunt necesare toate acele condiții fără care experiența despre aceste obiecte însele ar fi imposibilă. [B 260] E deci necesar tuturor substanțelor în fenomen, întrucât sunt simultane, să stea între ele în comunitate universală de acțiune reciprocă.

Cuvântul *Gemeinschaft* este în limba noastră [germană] echivoc şi poate însemna *communio*, dar şi *commercium*. Noi ne servim de el aici în sensul din urmă, în acela de comunitate dinamică, fără care nici cea locală *(communio spatii)* nu ar putea fi niciodată cunoscută empiric. E uşor de observat în experiențele noastre că numai influențele continue în toate locurile spațiului pot conduce simțul nostru de la un obiect la altul; că lumina, care joacă între ochiul nostru şi corpurile cereşti, poate efectua o comunitate mediată între noi şi aceste corpuri şi le dovedeşte astfel simultaneitatea; că noi nu putem schimba empiric nici un loc (nu

putem percepe această schimbare) fără ca pretutindeni materia să facă posibilă perceperea locului nostru şi că numai cu ajutorul influenței ei reciproce materia îşi poate demonstra simultaneitatea şi prin aceasta coexistența obiectelor (deşi numai indirect) până la cele mai îndepărtate. Fără comunitate, orice percepție [A 214] (a fenomenului în spațiu) este ruptă de cealaltă şi lanțul reprezentărilor empirice, adică experiența, ar începe la fiecare obiect nou cu totul de la început, [B 261] fără ca cea precedentă să poată fi legată câtuşi de puțin de aceasta sau să stea cu ea într-un raport de timp. Nu vreau nicidecum să dovedesc prin aceasta absurditatea spațiului vid, căci el poate totdeauna să fie acolo unde nu ajung deloc percepțiile şi unde deci nu are loc nici o cunoaştere empirică a simultaneității; dar atunci el nu este un obiect pentru orice experiență a noastră posibilă.

Spre lămurire pot servi următoarele: În simțirea noastră toate fenomenele, întrucât sunt cuprinse într-o experiență posibilă, trebuie să stea într-o comunitate *(communio)* a apercepției şi, pentru ca obiectele să poată fi reprezentate ca legate şi ca existând simultan, ele trebuie să-şi determine reciproc [A 215] locul în timp şi să formeze astfel un întreg. Pentru ca această comunitate subiectivă să se poată baza pe un principiu obiectiv sau să fie raportată la fenomene ca substanțe, percepția uneia, ca principiu, trebuie să facă posibilă percepția celeilalte, şi astfel, reciproc, [B 262] pentru ca succesiunea, care este totdeauna în percepții ca aprehensiuni, să nu fie atribuită obiectelor, ci ca acestea să poată fi reprezentate ca existente simultan. Dar aceasta este o influență reciprocă, adică o comunitate reală *(commercium)* a substanțelor, fără care deci raportul empiric al simultaneității nu ar putea avea loc în experiență. Prin acest *commercium* fenomenele, întrucât sunt exterioare unele față de altele şi totuşi stau în legătură, formează un compus *(compositum reale)*, şi astfel de *composita* sunt posibile în multe feluri. Cele trei raporturi dinamice, din care rezultă toate celelalte, sunt deci raporturile de inerență, de consecință şi de compoziție.

*
* *

Acestea sunt deci cele trei analogii ale experienței. Ele nu sunt altceva decât principii ale determinării existenței fenomenelor în timp după toate aceste trei moduri ale lor: raportul față de timpul însuşi ca față de o mărime (mărimea existenței, adică durata), raportul în timp ca întro serie (succesiune), în sfârşit, şi raportul în timp ca într-un ansamblu al întregii existențe (simultaneitate). Această unitate a determinării de timp este pe de-a-ntregul dinamică, adică timpul nu este considerat ca ceva în care experiența ar determina nemijlocit fiecărei existențe locul ei, ceea ce-i imposibil, fiindcă timpul absolut nu este un obiect al percepției prin care fenomenele ar putea fi reunite, ci regula intelectului, numai prin care existența fenomenelor poate dobândi unitate sintetică bazată pe raporturi de timp, determină locul fiecărui fenomen în timp, prin urmare îl determină *a priori* şi valabil pentru toate timpurile şi pentru fiecare timp.

[A 216, B 263] Noi înțelegem prin natură (în sens empiric) înlănțuirea fenomenelor, cu privire la existența lor, după reguli necesare, adică după legi. Există deci anumite legi, şi anume *a priori*, care fac mai întâi posibilă natura; legile empirice nu pot avea loc şi nu pot fi găsite decât cu ajutorul experienței, şi anume în virtutea acelor legi originare în conformitate cu care experiența însăşi devine mai întâi posibilă. Analogiile noastre prezintă deci propriu-zis unitatea naturii în înlănțuirea tuturor fenomenelor sub anumiți exponenți, care nu exprimă altceva decât raportul timpului (întrucât el cuprinde în sine toată existența) față de unitatea apercepției, unitate care nu poate avea loc decât în sinteză, după reguli. Cele trei analogii spun deci împreună că toate fenomenele se află într-o natură şi trebuie să se afle în ea, fiindcă fără această unitate *a priori* nu ar fi posibilă unitatea experienței, prin urmare nici determinarea obiectelor în ea.

Dar asupra modului de demonstrare, de care ne-am servit în legătură cu aceste legi transcendentale ale naturii şi asupra particularității acestei demonstrații, trebuie făcută o observație, care trebuie să fie în acelaşi timp foarte importantă ca regulă de urmat pentru orice altă încercare de a dovedi *a priori* judecăți intelectuale şi în acelaşi timp sintetice. Dacă am fi vrut

să demonstrăm aceste analogii dogmatic, adică din concepte, anume că tot ceea ce există nu se poate găsi decât în ceea [B 264] ce e permanent, că orice eveniment presupune în [A 217] starea precedentă ceva căruia el îi succede în virtutea unei reguli, în sfârşit, că în diversul, care e simultan, stările sunt şi ele simultane în raportul lor unele faţă de altele după o regulă (stau în comunitate), atunci orice străduinţă ar fi fost cu totul zadarnică. Căci plecând de la un obiect şi de la existenţa lui nu se poate ajunge, prin simple concepte, la existenţa altui obiect sau la modul lui de a exista, oricum am analiza aceste concepte. Ce ne-a rămas deci? Posibilitatea experienţei, ca a unei cunoaşteri în care toate obiectele trebuie în cele din urmă să ne poată fi date, pentru ca reprezentarea lor să poată avea pentru noi realitate obiectivă. În această a treia analogie deci, a cărei formă esenţială constă în unitatea sintetică a apercepţiei tuturor fenomenelor, am găsit noi condiţiile *a priori* ale determinării de timp universale şi necesare a oricărei existenţe în fenomen, determinare fără care însăşi determinarea empirică de timp ar fi imposibilă; şi am găsit reguli ale unităţii sintetice *a priori*, cu ajutorul cărora puteam anticipa experienţa. În lipsa acestei metode şi din părerea eronată că s-ar putea dovedi dogmatic judecăţi pe care folosirea experimentală a intelectului le recomanda ca principii ale lui s-a întâmplat că s-a căutat atât de deseori, dar totdeauna zadarnic, [B 265] o dovadă a principiului raţiunii suficiente. La celelalte două analogii nu s-a gândit nimeni, deşi ele au fost totdeauna [A 218] folosite tacit*, fiindcă lipsea firul conducător al categoriilor, care singur poate descoperi şi face perceptibilă orice lacună a intelectului, atât în concepte cât şi în principii.

4. POSTULATELE GÂNDIRII EMPIRICE ÎN GENERE

1. Ceea ce se acordă cu condiţiile formale ale experienţei (în ce priveşte intuiţia şi conceptele) este *posibil*.

[B 266] 2. Ceea ce se acordă cu condiţiile materiale ale experienţei (ale senzaţiei) este *real*.

3. Ceea ce este determinat ca fiind în acord cu realul după condiţiile universale ale experienţei este (există) *necesar*.

[A 219] *LĂMURIRE*

Categoriile modalităţii prezintă particularitatea că nu augmentează cu nimic, ca determinare a obiectului, conceptul căruia îi sunt adăugate ca predicate, nu exprimă decât raportul faţă de facultatea de cunoaştere. Când conceptul unui obiect este deja cu totul complet, eu totuşi mai pot întreba despre acest obiect dacă el este numai posibil sau şi real, sau în cazul în care este real, dacă este şi necesar. Prin aceasta nu sunt gândite mai multe determinări în obiectul însuşi, ci se pune numai problema de a şti care este raportul acestui obiect (cu toate determinările lui) faţă de intelect şi folosirea lui empirică faţă de judecata empirică şi faţă de raţiune (în aplicarea ei la experienţă).

Tocmai de aceea principiile modalităţii nu sunt mai mult decât explicitări ale conceptelor posibilităţii, realităţii şi necesităţii în folosirea lor empirică şi, în acelaşi timp, restricţii ale tuturor categoriilor la simpla folosire pur empirică, fără a le admite şi a permite folosirea transcendentală. [B 267] Căci, pentru ca aceste categorii să nu aibă numai o semnificaţie logică şi pentru ca să nu exprime analitic forma *gândirii*, ci pentru ca să se raporteze la *lucruri* şi la posibilitatea, realitatea sau necesitatea lor, ele trebuie să se aplice la experienţa posibilă şi la unitatea ei sintetică, în care, numai, sunt date obiectele cunoaşterii.

* Unitatea universului, în care toate fenomenele trebuie să fie legate, este evident o simplă consecinţă a principiului admis tacit al comunităţii tuturor substanţelor care sunt simultane; căci dacă ar fi izolate, ele nu ar constitui, ca părţi, un tot, şi dacă legătura lor (acţiunea reciprocă a diversului) nu ar fi deja necesară simultaneităţii, nu am putea conchide de la aceasta din urmă, ca raport numai ideal, la cea dintâi, ca raport real. Am arătat totusi, la locul său, că şi comunitatea este propriu-zis principiul posibilităţii unei cunoaşteri empirice, a coexistenţei şi că, deci, propriu-zis nu se conchide de la aceasta din urmă la cea dintâi decât ca la condiţia ei.

[A 220] Postulatul posibilității lucrurilor cere deci ca conceptul lor să se acorde cu condițiile formale ale unei experiențe în genere. Dar această experiență, adică forma obiectivă a experienței în genere, conține toată sinteza necesară cunoașterii obiectelor. Un concept care conține în sine o sinteză trebuie să fie considerat ca vid și nu se raportează la nici un obiect, dacă această sinteză nu aparține experienței, fie ca o sinteză împrumutată de la experiență, și atunci se numește un *concept empiric*, fie ca o sinteză pe care, ca o condiție *a priori* se întemeiază experiența în genere (forma ei), și atunci el este un *concept pur*, care aparține totuși experienței, fiindcă obiectul lui nu poate fi găsit decât în această experiență. Căci de unde să luăm caracterul posibilității unui obiect care a fost gândit cu ajutorul unui concept sintetic *a priori*, dacă nu de la sinteza care constituie forma cunoașterii empirice a obiectelor? Că într-un astfel de concept nu trebuie să fie cuprinsă [B 268] nici o contradicție este fără îndoială o condiție logică necesară, dar această condiție este departe de a fi suficientă pentru a constitui realitatea obiectivă a conceptului, adică posibilitatea unui obiect așa cum e gândit cu ajutorul conceptului. Astfel, nu este nici o contradicție în conceptul unei figuri care e închisă între două linii drepte, căci conceptele de două linii drepte și de întâlnire a lor nu conțin negarea unei figuri; [A 221] imposibilitatea nu se bazează pe concept în sine, ci pe construcția lui în spațiu, adică pe condițiile spațiului și determinarea lui; iar aceste condiții au, la rândul lor, realitatea lor obiectivă, adică se raportează la lucruri posibile, deoarece conțin *a priori* forma experienței în genere.

Și acum să arătăm utilitatea considerabilă și deosebita influență ale acestui postulat al posibilității. Dacă îmi reprezint un lucru care e permanent, astfel încât tot ce se schimbă în el să nu aparțină decât stării lui, eu nu pot cunoaște niciodată, numai dintr-un astfel de concept, că un asemenea lucru este posibil. Sau dacă îmi reprezint ceva care trebuie să fie constituit astfel încât, dacă e pus, să-i urmeze totdeauna și inevitabil altceva, eu îl pot gândi desigur fără contradicție; dar nu aș putea judeca prin aceasta dacă o astfel de proprietate (cum e cauzalitatea) se găsește în vreun obiect posibil. În sfârșit, îmi pot reprezenta diferite lucruri [B 269] (substanțe) care sunt astfel constituite încât starea unuia atrage după sine o consecință în starea celuilalt, și reciproc; dar dacă un astfel de raport poate conveni unor lucruri oarecare, este imposibil de dedus din aceste concepte, care nu conțin decât o sinteză pur arbitrară. Deci numai întrucât aceste concepte exprimă *a priori* raporturile percepțiilor în fiecare experiență, se cunoaște [A 222] realitatea lor obiectivă, adică adevărul lor transcendental, și aceasta, ce-i drept, independent de experiență, totuși nu independent de orice raport cu forma unei experiențe în genere și cu unitatea sintetică, singura în care obiectele pot fi cunoscute empiric.

Dacă am vrea să ne formăm însă concepte noi de substanțe, de forțe, de acțiuni reciproce, din materia pe care ne-o oferă percepția, fără a împrumuta din experiența însăși exemplul legăturii lor, atunci am cădea în pure himere, care nu prezintă absolut nici un criteriu al posibilității lor, pentru că aici nu ne călăuzește experiența și nici nu împrumutăm de la ea aceste concepte. Astfel de concepte imaginare nu pot primi *a priori* caracterul posibilității lor așa cum îl primesc categoriile în calitate de condiții de care depinde orice experiență, ci numai *a posteriori* ca fiind date de experiența însăși, și [B 270] posibilitatea lor sau trebuie să fie cunoscută *a posteriori* și empiric, sau nu poate fi cunoscută deloc. O substanță care ar fi constant prezentă în spațiu, dar fără să-l umple (cum e acel intermediar între materie și ființa gânditoare, pe care au vrut unii să-l introducă) sau o facultate fundamentală particulară a simțirii noastre de *a intui* de mai înainte cele viitoare (nu numai de a le conchide), sau, în sfârșit, o facultate a ei de a sta cu alți oameni în comunitate de idei (oricât de îndepărtați ar fi ei), [A 223] acestea sunt concepte a căror posibilitate este cu totul fără fundament, fiindcă nu poate fi întemeiată pe experiență și pe legile ei cunoscute, și fără ea este o legătură arbitrară de idei care, deși nu conține contradicție, totuși nu poate revendica realitate obiectivă, prin urmare nici posibilitatea unui obiect așa cum vrem să-l gândim aici. În ce privește realitatea, se înțelege de la sine că nu poate fi gândită *in concreto*, fără a se recurge la ajutorul experienței, pentru că ea nu se poate raporta decât la senzație, ca materie a experienței, și nu privește forma raportului, formă cu care ne-am putea juca cel mult în ficțiuni.

Dar las la o parte posibilitatea a tot ceea ce nu poate fi dedus decât din realitatea în experiență și nu examinez aici decât posibilitatea lucrurilor întemeiată pe concepte *a priori*,

despre care eu continui a afirma [B 271] că aceasta nu poate fi stabilită prin concepte, luate în sine, ci întotdeauna prin condițiile formale şi obiective ale unei experienţe în genere.

Pare, în adevăr, că posibilitatea unui triunghi poate să fie cunoscută din conceptul lui însuşi (el este în mod cert independent de experienţă); căci de fapt noi îi putem da cu totul *a priori* un obiect, adică îl putem construi. Dar fiindcă această construcţie nu este decât forma unui obiect, triunghiul ar rămâne mereu numai un produs al imaginației, [A 224] al cărei obiect ar rămâne cu o posibilitate încă îndoielnică, pentru care se cere ceva mai mult, anume ca o astfel de figură să fie gândită numai sub condițiile pe care se bazează toate obiectele experienței. Numai fiindcă spațiul este o condiție formală *a priori* a experienţelor externe şi fiindcă aceeaşi sinteză figurativă, prin care noi construim un triunghi în imaginație, este absolut identică cu aceea pe care o aplicăm în aprehensiunea unui fenomen, pentru a ne face din el un concepl experimental, numai aceasta este ceea ce leagă cu acest concept reprezentarea posibilității unui astfel de lucru. Şi, astfel, posibilitatea unor mărimi continue, ba chiar a mărimilor în genere, deoarece conceptele despre ele sunt toate sintetice, nu este niciodată cunoscută clar din conceptele însele, ci abia din aceste concepte considerate ca condiții [B 272] formale ale determinării obiectelor în experienţă în genere. Şi unde să căutăm obiecte care să corespundă conceptelor, dacă nu în experienţă, singura prin care ne sunt date obiecte? Totuşi, putem cunoaşte şi caracteriza posibilitatea lucrurilor, fără a recurge în prealabil la experienţa însăşi numai cu privire la condițiile formale sub care ceva este determinat în genere ca obiect în experienţă, prin urmare cu totul *a priori*, totuşi numai în raport cu experienţa şi în limitele ei.

[A 225] Postulatul cu privire la cunoaşterea *realității* lucrurilor reclamă *percepţie* prin urmare senzație, de care suntem conştienți; el mi reclamă, ce-i drept, să fim nemijlocit conştienți de obiectul însuşi, a cărui existenţă trebuie să fie cunoscută; dar reclamă totuşi un acord al acestui obiect cu o oarecare percepție reală după analogiile experienței, care reprezintă orice legătură reală într-o experienţă în genere.

În *simplul concept* despre un lucru nu se poate găsi absolut nici un caracter al existenței lui. Căci oricât de complet ar fi el, astfel încât să nu-i lipsească nimic pentru a gândi un lucru cu toate determinările lui interne, existența nu are totuşi nimic a face cu toate aceste determinări, ci numai cu întrebarea dacă un astfel de lucru ne este dat astfel încât perceperea lui să poată precede în orice caz conceptul. [B 273] În adevăr, faptul că conceptul precede percepția înseamnă simpla posibilitate a conceptului, pe când percepția, care dă conceptului materia, este singurul caracter al realității. Dar noi putem cunoaşte existența lucrului şi anterior percepției lui şi deci relativ *a priori*, dacă ea se acordă cu câteva percepții după principiile legăturii lor empirice (analogiile). Căci atunci existența lucrului este legată cu percepțiile noastre într-o [A 226] experienţă posibilă şi, urmând firul conducător al acelor analogii, putem ajunge, plecând de la percepția noastră reală, la lucru în seria percepțiilor posibile. Astfel, cunoaştem prin percepția atragerii piliturii de fier existența unei materii magnetice care străbate toate corpurile, deşi o percepție nemijlocită a acestei materii ne este imposibilă din cauza constituției organelor noastre. Căci, în genere, după legile sensibilității şi contextul percepțiilor noastre, noi am întâlni într-o experienţă intuiția empirică nemijlocită a acestei materii, dacă simțurile noastre ar fi mai fine, dar grosolănia simțurilor noastre nu priveşte câtuşi de puțin forma experienței posibile în genere. Cunoaşterea noastră despre existența lucrurilor se întinde decât până acolo, până unde ajunge percepția şi ceea ce depinde de ea după legi empirice. Dacă nu am începe cu experienţa sau dacă [B 274] nu am proceda după legile înlănțuirii empirice a fenomenelor, atunci ne-am mândri în zadar că vrem să ghicim sau să cercetăm existența vreunui lucru.

Dar *idealismul* ridică o puternică obiecție împotriva acestor reguli care dovedesc mijlocit existența; aici este locul potrivit spre a-l respinge.[*]

*

* *

[*] Această frază nu figurează în ediția a II-a a *Criticii raţiunii pure* (Nota redacției).

Respingerea idealismului[**]

Idealismul (înțeleg idealismul *material*) este teoria care declară existența obiectelor în spațiu în afară de noi, sau numai ca îndoielnică şi *indemonstrabilă*, sau ca falsă şi *imposibilă*; cel *dintâi* este idealismul *problematic* al lui Descartes, care nu consideră ca indubitabilă decât o singură afirmație *(assertio)* empirică, anume *Eu sunt*; *al doilea* este idealismul *dogmatic* al lui Berkeley, care declară spațiul, împreună cu toate lucrurile a căror condiție inseparabilă este, ca ceva imposibil în sine, şi prin urmare şi lucrurile în spațiu ca simple ficțiuni. Idealismul dogmatic este inevitabil, dacă se consideră spațiul ca proprietate care trebuie să aparțină lucrurilor în ele însele; căci atunci el este, împreună cu tot ceea ce condiționează, o non-entitate. Principiul acestui idealism a fost însă distrus de noi în Estetica transcendentală. Idealismul problematic, care nu afirmă nimic similar, ci pretextează [B 275] numai neputința de a dovedi prin experiență nemijlocită o existență în afară de a noastră, este rațional şi în conformitate cu un mod de gândire temeinic şi filosofic, anume de a nu îngădui o judecată decisivă înainte de a fi fost găsită o dovadă suficientă. Dovada cerută trebuie deci să demonstreze că avem despre lucrurile externe nu numai *imaginație*, ci şi *experiență*; ceea ce nu se va putea face altfel decât dacă se poate demonstra că însăşi experiența noastră *internă*, indubitabilă pentru Descartes, nu e posibilă decât cu condiția de a presupune experiența *externă*.

TEOREMĂ

Conştiința simplă, dar determinată empiric, a propriei mele existențe dovedeşte existența obiectelor exterioare mie în spațiu.

DOVADĂ

Eu sunt conştient de existența mea ca determinată în timp. Orice determinare de timp presupune ceva *permanent* în percepție. Dar acest permanent nu poate fi ceva în mine, pentru că însăşi existența mea în timp nu poate fi determinată în primul rând decât de acest permanent[a]. Percepția acestui permanent nu este posibilă deci decât cu ajutorul unui *obiect* dinafara mea şi nu cu ajutorul simplei *reprezentări* a unui obiect dinafara mea. Prin urmare, determinarea existenței mele în timp nu este posibilă decât prin existența lucrurilor reale pe care eu le percep [B 276] în afara mea. Conştiința de timp este legată necesar cu conştiința posibilității acestei determinări de timp. Ea este legată deci necesar şi cu existența lucrurilor dinafara mea, ca condiție a determinării de timp; adică conştiința propriei mele existențe este în acelaşi timp o conştiință nemijlocită a existenței altor lucruri dinafara mea.

Nota 1. În dovada de mai sus se va observa că jocul cu care se îndeletnicea idealismul se întoarce cu mai mult drept împotriva lui. Acesta susținea că singura experiență nemijlocită este experiența internă şi că numai de la ea se *conchide* la lucruri externe, dar numai în mod nesigur, ca totdeauna când se conchide de la efecte date la cauze *determinate*, deoarece cauza reprezentărilor, pe care o atribuim poate eronat obiectelor externe, poate să fie şi în noi înşine. Aici e demonstrat că experiența externă este propriu-zis nemijlocită[*], că numai [B 277] cu

[**] Textul cuprins între steluțe (pp. 227-230) nu figurează în ediția I a *Criticii rațiunii pure* (Nota redacției).

[a] A se vedea ce spune Kant despre această frază în nota ultimă a Prefeței la ediția a II-a.

[*] Conştiința *nemijlocită* a existenței lucrurilor externe nu este presupusă, ci este dovedită în teorema de mai sus, fie că putem sau nu sesiza posibilitatea acestei conştiințe. Problema cu privire la aceasta din urmă ar fi să ştim dacă noi nu avem decât un simț intern, dar nu şi unul extern, ci numai imaginație externă. E clar însă că şi numai pentru a ne imagina ceva ca exterior, adică a-l prezenta simțului în intuiție, [B 277] trebuie să avem deja un simț extern şi să distingem astfel nemijlocit simpla receptivitate a unei intuiții externe de spontaneitatea care caracterizează orice imaginație. Căci, chiar numai faptul de a ne imagina un simț extern ar distruge însăşi facultatea de intuire care trebuie să fie determinată prin imaginație.

ajutorul ei e posibilă, dacă nu conştiinţa propriei noastre existenţe, totuşi determinarea ei în timp, adică experienţa internă. Desigur, reprezentarea eu sunt, exprimând conştiinţa care poate însoţi orice gândire, este ceea ce cuprinde nemijlocit în sine existenţa unui obiect, dar nu încă o *cunoaştere* a lui, prin urmare nici o cunoaştere empirică, adică experienţă; căci, în afară de ideea a ceva existent, mai e nevoie de intuiţie, şi aici intuiţie internă, cu privire la care, adică la timp, trebuie să fie determinat subiectul; pentru aceasta sunt absolut necesare obiecte externe, astfel încât, experienţa internă însăşi nu este posibilă decât mijlocit şi decât cu ajutorul experienţei externe.

Nota 2. Cu acestea se acordă perfect orice folosire experimentală a facultăţii noastre de cunoaştere în determinarea timpului. Nu numai că nu putem percepe orice determinare de timp decât cu ajutorul schimbării în raporturile externe (mişcarea) cu privire la permanentul din spaţiu (de exemplu, mişcarea Soarelui cu privire [B 278] la obiectele de pe Pământ), dar noi nu avem nimic permanent pe care să-l putem pune, ca intuiţie, la baza conceptului unei substanţe decât *materia*; şi însăşi această permanenţă nu este scoasă din experienţa externă, ci este presupusă *a priori* ca condiţie necesară a oricărei determinări de timp, prin urmare şi ca determinare a simţului intern cu privire la propria noastră experienţă cu ajutorul existenţă lucrurilor externe. Conştiinţa de mine însumi în reprezentarea *Eu* nu e deloc o intuiţie, ci numai o reprezentare *intelectuală* a spontaneităţii unui subiect care gândeşte. De aceea, acest Eu nu are nici cel mai neînsemnat predicat al intuiţiei, care, ca *permanent*, ar putea servi drept corelat determinării de timp în simţul intern, cum este de exemplu *impenetrabilitatea* pentru materie considerată ca intuiţie *empirică*.

Nota 3. Din faptul că existenţa de obiecte externe este necesară pentru posibilitatea unei conştiinţe determinate de noi înşine nu urmează că orice reprezentare intuitivă de obiecte externe ar include în acelaşi timp existenţa lor; căci această reprezentare poate foarte bine să fie simplul efect al imaginaţiei (atât în visuri cât şi în nebunie); dar şi atunci ea are loc numai prin reproducerea unor foste percepţii externe care, cum s-a arătat, nu sunt posibile decât prin realitatea unor obiecte externe. A fost suficient să se dovedească aici că experienţa internă în genere nu e posibilă decât [B 279] prin experienţă externă în genere. Pentru a şti dacă o pretinsă experienţă sau alta nu este simplă închipuire, trebuie să se afle cu ajutorul determinărilor ei particulare şi al acordului ei cu criteriile oricărei experienţe reale.

*
* *

În sfârşit, în ceea ce priveşte postulatul al treilea, el se referă la necesitatea materială în existenţă şi nu la legătura pur formală şi logică a conceptelor. Cum nici o existenţă a obiectelor simţurilor nu poate fi cunoscută cu totul *a priori*, totuşi *relativ a priori* în raport cu altă existenţă [A 227] deja dată, şi cum şi atunci nu se poate ajunge decât la acea existenţă care trebuie să fie cuprinsă undeva în lanţul experienţei din care percepţia dată este o parte, necesitatea existenţei nu poate fi cunoscută niciodată din concepte, ci totdeauna numai din legătura ei cu ceea ce este perceput după legile generale ale experienţei. Nu este nici o existenţă care să poată fi cunoscută ca necesară sub condiţia altor fenomene date decât existenţa efectelor rezultând din cauze date după legile cauzalităţii. Prin urmare, noi nu putem cunoaşte necesitatea existenţei lucrurilor (substanţelor), ci numai pe cea a existenţei stării lor, şi [B 280] anume din alte stări care sunt date în percepţie după legile empirice ale cauzalităţii. De aici urmează că criteriul necesităţii se află exclusiv în legea experienţei posibile, că tot ce se întâmplă este determinat *a priori* în fenomen de cauza lui. De aceea, noi nu cunoaştem decât necesitatea *efectelor* în natură, ale căror cauze ne sunt date, şi indiciul necesităţii în existenţă nu se întinde dincolo de câmpul experienţei posibile; şi chiar în acest câmp el nu este valabil despre existenţa lucrurilor ca substanţe, fiindcă acestea nu pot fi niciodată considerate ca efecte empirice sau ca ceva ce se întâmplă şi care se naşte. Necesitatea nu priveşte [A 228] deci decât raporturile fenomenelor după legea dinamică a cauzalităţii şi posibilitatea, întemeiată pe aceasta, de a conchide *a priori* dintr-o existenţă oarecare

dată (cauză) la altă existență (efect). Tot ce se întâmplă este ipotetic necesar; acesta e un principiu care supune schimbarea din lume unei legi, adică unei reguli a existenței necesare, o regulă fără care nici măcar natura nu ar exista. De aceea, judecata: nimic nu se întâmplă printr-un hazard orb *(in mundo non datur casus)* este o lege *a priori* a naturii; tot astfel: nici o necesitate în natură nu e o necesitate oarbă, ci condiționată, prin urmare inteligibilă *(non datur fatum)*. Ambele principii sunt astfel de legi [B 281] prin care jocul schimbărilor este supus unei *naturi a lucrurilor*(ca fenomene) sau, ceea ce-i totuna, unității intelectului, în care ele nu pot aparține decât unei experiențe considerate ca unitate sintetică a fenomenelor. Aceste două principii aparțin celor dinamice. Cel dintâi este propriu-zis o consecință a principiului cauzalității (în analogiile experienței). Cel de-al doilea aparține principiilor modalității, care mai adaugă la determinarea cauzală conceptul necesității, dar al unei necesități supuse unei reguli a intelectului. Principiul continuității a interzis, în seria fenomenelor (schimbărilor), orice salt *(in mundo non datur* [A 229] *saltus)*, dar şi în ansamblnl tuturor intuițiilor empirice în spațiu orice lacună sau hiatus între două fenomene *(non datur hiatus)*; căci putem enunța acest principiu astfel: nimic nu poate pătrunde în experiență care să dovedească un *vacuum* sau să-l admită chiar numai ca o parte a sintezei empirice. Căci în ce privește vidul pe care l-am putea gândi în afara câmpului experienței posibile (al lumii), el nu intră în jurisdicția simplului intelect, care nu hotărăşte decât în chestiuni ce privesc folosirea unor fenomene date pentru cunoaşterea empirică, [B 282] şi este o problemă pentru rațiunea ideală care depăşeşte sfera unei experiențe posibile şi vrea să judece ceea ce înconjoară şi limitează această sferă însăşi; prin urmare, trebuie să fie examinată în Dialectica transcendentală. Aceste patru principii *(in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum)* ni le-am putea uşor reprezenta, ca şi toate principiile de origine transcendentală, după ordinea lor, în conformitate cu ordinea categoriilor, şi să-i determinăm fiecăruia locul; dar cititorul deja exersat o va face singur sau va descoperi uşor firul conducător. Aceste principii se acordă însă toate numai în sensul de a nu permite în sinteza empirică nimic care ar putea stânjeni sau prejudicia intelectul şi înlănțuirea continuă a fenomenelor, adică unitatea conceptelor lui. Căci numai în el este [A 230] posibilă unitatea experienței, în care toate percepțiile trebuie să-şi aibă locul lor.

Dacă domeniul posibilității este mai mare decât domeniul care cuprinde tot realul, iar acesta, la rândul lui, este mai mare decât mulțimea a ceea ce-i necesar, acestea sunt probleme interesante, a căror soluționare este în adevăr sintetică, dar care nu revin decât jurisdicției rațiunii; căci ele vor aproximativ să întrebe dacă toate lucrurile, ca fenomene, aparțin ansamblului şi contextului unei experiențe unice, din care fiecare percepție dată este o parte care deci nu poate fi [B 283] legată cu alte fenomene, sau dacă percepțiile mele pot aparține (în înlănțuirea lor generală) la ceva mai mult decât unei experiențe posibile. Intelectul nu dă *a priori* experienței în genere decât regula cu privire la condițiile subiective şi formale atât ale sensibilității cât şi ale apercepției, care singure fac posibilă această experiență. Alte forme ale intuiției (decât spațiul şi timpul), tot astfel alte forme ale intelectului (decât cele discursive ale gândirii sau ale cunoaşterii prin concepte), deşi ar fi posibile, totuşi noi nu le-am putea în nici un fel gândi şi face conceptibile; chiar dacă am putea-o, ele nu ar aparține totuşi experienței ca singurei cunoaşteri în care ne sunt date obiecte. Dacă alte percepții [A 231] decât cele care aparțin în genere întregii noastre experiențe posibile pot avea loc şi dacă deci poate să existe un cu totul alt domeniu al materiei, nu poate decide intelectul; el nu are a face decât cu sinteza a ceea ce e dat. De altfel, este foarte izbitoare sărăcia raționamentelor noastre obişnuite, prin care producem un mare imperiu al posibilității, din care orice real (orice obiect al experienței) nu este decât o mică parte. Orice real este posibil; de aici rezultă în mod natural, după regulile logice ale conversiunii, judecata particulară: unele lucruri posibile sunt reale, ceea ce pare să însemne [B 284] tot atât ca: multe lucruri sunt posibile care nu sunt reale. Se pare, în adevăr, că s-ar putea chiar pune numărul posibilului deasupra celui al realului, fiindcă la cel dintâi trebuie să se adauge ceva pentru a-l constitui pe acesta din urmă. Dar eu nu cunosc acest adaos la posibil. Căci ceea ce ar trebui să-i mai fie adăugat ar fi imposibil. La acordul intelectului meu cu condițiile formale ale experienței nu se poate adăuga decât un lucru, anume legătura cu o percepție oarecare; dar ceea ce este legat

cu percepția după legi empirice este real, desi nu este nemijlocit perceput. Dar că în înlănțuirea generală cu ceea ce-mi este dat în percepție este posibilă o altă serie de fenomene, prin urmare este posibilă mai mult [A 232] decât o singură experiență care să cuprindă totul, nu se poate conchide din ceea ce e dat şi încă mai puțin fără ca ceva să fie dat; fiindcă fără materie nicăieri nimic nu poate fi gândit. Ceea ce nu e posibil decât în condiții care ele însele sunt numai posibile nu e posibil *în nici o privință*. În acest sens general însă se pune problema, când vrem să ştim dacă posibilitatea lucrurilor se întinde mai departe decât până unde poate ajunge experiența.

Am menționat aceste probleme numai pentru a nu lăsa o lacună în ceea ce aparține, [B 285] după părerea comună, conceptelor intelectului. În realitate, însă, posibilitatea absolută (care e valabilă în orice privință), nu este un simplu concept al intelectului şi nu poate avea în nici un fel aplicare empirică, ci el aparține numai rațiunii, care depăşeşte orice folosire empirică posibilă a intelectului. De aceea, a trebuit să ne mulțumim aici numai cu o notă critică, lăsând de altfel chestiunea în obscuritate până la o viitoare explicitare mai largă.

Deoarece vreau să închei acest al patrulea număr şi cu el totodată sistemul tuturor principiilor intelectului pur, trebuie să mai indic rațiunea pentru care am numit principiile modalității, fără ezitare, postulate. Nu vreau să iau aici acest termen în sensul pe care i l-au dat câțiva autori ai filosofiei [A 233] moderne, contrar sensului pe care i-l dau matematicienii, cărora le aparține propriu-zis: anume, că *a postula* înseamnă a da o judecată ca nemijlocit certă fără justificare sau dovadă; căci dacă ar fi să concedem că judecăților sintetice, oricât de evidente ar fi ele, le-am putea acorda, fără deducție şi pe baza privirii simplului lor enunț, asentimentul necondiționat, atunci toată critica intelectului ar fi pierdută; şi fiindcă nu lipsesc pretenții cutezante, cărora nu li se sustrage nici credința comună (care însă nu e o scrisoare de creanță), [B 286] intelectul nostru ar fi deschis oricărei opinii false, fără a putea refuza asentimentul lui sentințelor care, deşi ilegitime, totuşi cer cu acelaşi ton de încredere să fie admise ca adevărate axiome. Dacă deci la conceptul unui lucru se adaugă sintetic o determinare *a priori*, la o astfel de judecată trebuie să se mai adauge neapărat, dacă nu o dovadă, cel puțin o deducție a legitimității afirmației ei.

Dar principiile modalității nu sunt obiectiv sintetice, fiindcă predicatele posibilității, realității şi necesității nu extind câtuşi de puțin conceptul despre care sunt afirmate prin aceea că ar mai adăuga ceva la reprezentarea obiectului. Cum sunt însă totuşi tot sintetice, ele [A 234] nu sunt sintetice decât subiectiv, adică adaugă la conceptul unui obiect (real), despre care de altfel nu spun nimic, facultatea de cunoaştere, în care el se naşte şi îşi are sediul; astfel încât, dacă este numai în intelect în legătură cu condițiile formale ale experienței, obiectul lui se numeşte posibil; dacă este în legătură cu percepția (senzația, ca materie a simțurilor) şi este determinat de aceasta cu ajutorul intelectului, obiectul este real; dacă este determinat de înlănțuirea percepțiilor după concepte, obiectul [B 287] se numeşte necesar. Principiile modalității nu exprimă deci despre un concept altceva decât acțiunea facultății de cunoaştere prin care este produs. În matematică se numeşte postulat judecata practică care nu conține decât sinteza prin care noi luăm mai întâi un obiect şi producem conceptul lui, de exemplu, să descriem un cerc pe un plan cu o linie dată dintr-un punct dat; şi o astfel de judecată nu poate fi demonstrată, fiindcă procedeul pe care-l reclamă este tocmai acela prin care producem mai întâi conceptul unei astfel de figuri. Astfel, putem postula cu acelaşi drept principiile modalității, pentru că ele nu extind conceptul lor despre obiecte în genere[*]. [A 235]

[B 288] *NOTĂ GENERALĂ LA SISTEMUL PRINCIPIILOR*[**]

[*] *Prin realitatea* unui lucru eu pun fără îndoială mai mult decât posibilitatea, dar nu *în lucru*; [A 235] căci aceasta nu poate conține niciodată mai mult în realitate decât ce era conținut în posibilitatea lui totală. Dar fiindcă posibilitatea era numai o poziție a lucrului în raport cu intelectul (cu aplicarea lui empirică), realitatea este în acelaşi timp o legare a acestui lucru cu percepția, ci arată numai modul cum acest concept este legat cu facultatea de cunoaştere.

[**] Întreaga „Notă generală la sistemul principiilor" (pp. 234-238) nu figurează în ediția a II-a a Criticii rațiunii pure (Nota redacției).

E ceva demn de notat că noi nu putem sesiza posibilitatea nici unui lucru prin simpla categorie, ci că trebuie să avem totdeauna o intuiție la îndemână pentru a evidenția prin ea realitatea obiectivă a conceptului pur al intelectului. Să luăm, de exemplu, categoriile relației. Cum 1) ceva poate exista numai *ca subiect* şi nu ca simplă determinare a altor lucruri, cum adică poate fi *substanță*; sau cum 2) pentru că ceva este, trebuie să fie altceva, prin urmare cum ceva în genere poate fi cauză; sau 3) cum, când există mai multe lucruri, din faptul că unul din ele există, ceva urmează pentru celălalt, şi reciproc, şi cum poate avea loc în acest fel o comunitate de substanțe nu se poate sesiza din simple concepte. Acelaşi lucru e valabil şi despre celelalte categorii, de exemplu, cum un lucru poate fi identic cu multe împreună, adică poate fi o mărime etc. Cât timp lipseşte deci intuiția, nu se, ştie dacă prin categorii se gândeşte un obiect şi dacă lor li se poate atribui în general vreun obiect; şi astfel se confirmă că în ele însele nu sunt câtuşi de puțin *cunoştințe*, ci simple *forme de gândire*, pentru a face cunoştințe din intuiții date. [B 289] De aici mai rezultă că din simple categorii nu se poate face nici o judecată sintetică. Când spunem, de exemplu, că în orice existență este substanță, adică ceva care poate exista numai ca subiect şi nu ca simplu predicat, sau că orice lucru este un cuantum etc., nu este nimic care ne-ar putea servi pentru a depăşi un concept dat şi a lega cu el un alt concept. De aceea, nici nu s-a ajuns vreodată să se demonstreze din simple concepte pure ale intelectului o judecată sintetică, de exemplu, judecata: orice existent contingent are o cauză. Nu se putea merge niciodată mai departe decât să se demonstreze că fără această relație nu am putea *concepe deloc* existența contingentului, adică nu am putea cunoaşte *a priori* prin intelect existența unui astfel de lucru; de unde nu urmează însă că aceeasi relație ar fi şi condiția posibilității lucrurilor însele. Deci, dacă vrem să ne întoarcem privirea la dovada noastră despre principiul cauzalității, se va observa că noi nu l-am putut dovedi decât ca principiu al obiectelor experienței posibile: tot ce se întâmplă (orice eveniment) presupune o cauză, şi anume că nu l-am putut dovedi decât ca principiu al posibilității experienței, prin urmare al *cunoaşterii* unui obiect dat în *intuiția empirică*, şi nu din simple concepte. Nu se poate nega că judecata: orice contingent trebuie să aibă o cauză [B 290] este evidentă pentru oricine din simple concepte; dar atunci conceptul de contingent este conceput astfel, încât el nu cuprinde categoria modalității (ca ceva a cărui nonexistență poate fi *gândită*, ci pe aceea a relației (ca ceva care nu poate exista decât ca consecință a unui altceva), şi în acest caz este fără îndoială o judecată identică: ceea ce nu poate exista decât ca consecință îşi are cauza sa. De fapt, dacă urmează să dăm exemple despre existența contingentă, ne referim totdeauna la *schimbări* şi nu numai la posibilitatea *ideii contrarului*[*]. Schimbarea însă este un eveniment care, [B 291] ca atare, nu este posibil decât printr-o cauză şi deci a cărei nonexistență este în sine posibilă; astfel, contingența se cunoaşte din faptul că ceva nu poate exista decât ca efect al unei cauze; dacă deci un lucru e admis ca contingent, a spune că el are o cauză este o judecată analitică.

Dar încă mai remarcabil este că pentru a înțelege posibilitatea lucrurilor în virtutea categoriilor şi deci pentru a demonstra *realitatea obiectivă* a acestora din urmă avem nevoie nu numai de intuiții, ci totdeauna chiar de *intuiții externe*. Dacă luăm, de exemplu, conceptele pure ale *relației* găsim că: 1)pentru a da ceva *permanent* în intuiție care să corespundă conceptului de substanță (şi a demonstra astfel realitatea obiectivă a acestui concept), avem nevoie de o intuiție *în spațiu* (a materiei), fiindcă numai spațiul este determinat în mod permanent, pe când timpul şi, prin urmare, tot ceea ce este în simțul intern, curg fără încetare; 2) pentru a demonstra *schimbarea* ca intuiție care corespunde conceptului de cauzalitate, trebuie să luăm ca exemplu mişcarea, ca schimbare în spațiu, căci numai astfel ne putem reprezenta intuitiv schimbări a căror posibilitate nici un intelect pur nu o poate concepe. Schimbarea este legătura de determinări

[*] Se poate uşor gândi nonexistența materiei, dar cei vechi nu conchideau totuşi din aceasta contingența ei. Însăşi trecerea unei stări date a unui lucru de la existență la nonexistență, trecere din care constă orice schimbare, nu dovedeşte întru nimic contingența acestei stări oarecum prin realitatea contrariului ei; de exemplu, repausul unui corp, care *urmează* miscării lui, nu dovedeşte încă contingența mişcării acestui corp prin faptul că repausul este contrariul mişcării. Căci acest contrar nu e aici opus celuilalt decât logic, nu *realiter*. Pentru a demonstra contingența mişcării, ar trebui să se demonstreze că *în loc* de a fi în mişcare în momentul precedent, ar fi fost posibil ca corpul să fi fost *atunci* în repaus, nu că el se află în repaus după aceea, căci atunci cele două contrarii pot foarte bine coexista.

opuse contradictoriu unele altora în existența unuia și aceluiași lucru. Cum este posibil ca dintr-o stare dată [B 292] a unui lucru să urmeze alta opusă ei a aceluiași lucru nu numai că nici o rațiune nu și-o poate face conceptibilă fără exemplu, dar nici nu o poate face măcar inteligibilă fără intuiție; și această intuiție este aceea a mișcării unui punct în spațiu, a cărui existență în locuri diferite (ca o succesiune de determinări opuse) ne face schimbarea mai întâi intuitivă; căci pentru a ne putea face apoi conceptibile schimbări interne, trebuie să ne reprezentăm într-un mod figurat timpul, ca formă a simtului intern, printr-o linie și schimbarea internă, prin tragerea acestei linii (mișcare), prin urmare propria noastră existență succesivă în diferite stări prin intuiție externă. Adevărata rațiune pentru aceasta este că orice schimbare presupune ceva permanent în intuiție, pentru a fi percepută chiar numai ca schimbare, iar că în simțul intern nu se găsește absolut nici o intuiție permanentă. În sfârșit, categoria *comunității* nu poate fi concepută deloc, în ce privește posibilitatea ei, prin simpla rațiune și deci realitatea obiectivă a acestui concept nu poate fi sesizată fără intuiție, și anume, fără intuiția externă în spațiu. Căci cum să concepem ca posibil că, existând mai multe substanțe, din existența uneia să poată rezulta (ca efect) ceva în existența celorlalte, și reciproc, și că deci, fiindcă în cea dintâi [B 293] e ceva, trebuie să fie și în celelalte ceva care nu poate fi conceput numai din existența celor din urmă? Căci aceasta este ceea ce reclamă comunitatea, dar care nu este conceptibil între lucruri care sunt total izolate unele de altele prin subzistența lor. De aceea Leibniz, atribuind o comunitate substanțelor lumii, dar așa cum le gândește numai intelectul, a avut nevoie să recurgă la intervenția divinității, căci lui i s-a părut eu drept cuvânt inconceptibil ca această comunitate să decurgă numai din existența lor. Dar putem face foarte bine inteligibilă posibilitatea comunității (a substanțelor ca fenomene), dacă ni le reprezentăm în spațiu, deci în intuiția externă. Căci aceasta conține în sine deja *a priori* relații externe formale ca condiții ale posibilității relațiilor reale (în acțiune și reacțiune, prin urmare ale comunității). Tot astfel, se poate ușor arăta că posibilitatea lucrurilor ca *mărimi* și deci realitatea obiectivă a categoriei de mărime nu poate fi demonstrată decât în intuiția externă și că apoi poate fi aplicată, numai cu ajutorul ei, și la simțul intern. Dar pentru a evita o expunere prea extinsă, trebuie să las exemplele în chestiune pe seama reflecției cititorului.

Această întreagă notă este de mare importanță nu numai pentru a confirma respingerea noastră precedentă a idealismului, ci mai mult încă, pentru a ne arăta, când va fi vorba de *cunoașterea* [B 294] *de sine* din simpla conștiință internă și de determinarea naturii noastre fără ajutorul unor intuiții empirice externe, limitele posibilității unei astfel de cunoașteri.

Consecința ultimă a acestei întregi secțiuni este deci că toate principiile intelectului pur nu sunt altceva decât principii *a priori* ale posibilității experienței și că numai la experiență se raportează și toate judecățile sintetice *a priori*, ba chiar că posibilitatea lor se întemeiază cu totul pe această relație.

DOCTRINA TRANSCENDENTĂ A JUDECĂȚII
(sau ANALITICA PRINCIPIILOR)

Capitolul al treilea

DESPRE PRINCIPIUL DISTINGERII TUTUROR OBIECTELOR ÎN GENERE ÎN FENOMENE ȘI NOUMENE

Nu numai că am străbătut țara intelectului pur și am cercetat cu grijă fiecare din părțile ei, ci am și măsurat-o și am determinat în ea fiecărui lucru locul lui. Dar această țară este o insulă, pe care natura însăși a închis-o în hotare imutabile. E țara adevărului (un nume fermecător), [B 295] împrejmuită de un ocean vast și furtunos, adevăratul sediu al iluziei, unde multă ceață deasă și [A 236] multe stânci de gheață care se topesc repede prezintă aspectul înșelător de țări noi, ispitesc

continuu cu speranțe deşarte pe navigatorul pornit fără țintă după descoperiri, angajându-l în aventuri la care nu poate niciodată să renunțe şi pe care totuşi nici nu le poate duce la sfârşit. Înainte însă de a ne încumeta să pornim pe această mare, pentru a-i explora toate întinderile şi a ne asigura dacă în ele mai putem spera ceva, va fi util să mai aruncăm o privire pe harta țării, pe care tocmai vrem s-o părăsim, şi să întrebăm mai întâi dacă eventual nu am putea fi mulțumiți cu ceea ce cuprinde în ea sau dacă nu suntem constrânşi să fim mulțumiți, în cazul în care nu ar exista un teren pe care să ne putem stabili; apoi, să întrebăm cu ce titlu posedăm această țară şi cum putem să ne considerăm asigurați împotriva tuturor pretențiilor duşmane. Deşi în cursul Analiticii am răspuns suficient la aceste întrebări, totuşi o revizuire sumară a soluțiilor date poate întări convingerea prin faptul că ea reuneşte într-un punct momentele lor.

Am văzut, în adevăr, că tot ceea ce intelectul scoate din el însuşi, fără a-l împrumuta de la experiență, nu-i poate servi totuşi în alt scop decât exclusiv la folosirea experienței. [B 296] Principiile intelectului pur, fie ele constitutive *a priori* (ca cele matematice) sau numai regulative (ca cele dinamice), nu conțin decât oarecum [A 237] schema pură pentru experiența posibilă; căci aceasta nu-şi are unitatea decât de la unitatea sintetică pe care intelectul, originar şi de la el însuşi, i-o atribuie sintezei imaginației în raportul ei cu apercepția, unitate cu care fenomenele, ca *data* pentru o cunoaştere posibilă, trebuie să stea *a priori* în raport şi armonie. Deşi aceste reguli ale intelectului sunt nu numai adevărate *a priori*, ci chiar izvorul oricărui adevăr, adică al acordului cunoştinței noastre cu obiectele prin faptul că ele cuprind în sine principiul posibilității experienței, considerată ca ansamblul oricărei cunoaşteri în care ne pot fi date obiecte, totuşi nu ni se pare suficient să expunem numai ce-i adevărat, ci trebuie să expunem şi ceea ce vrem să ştim. Dacă, deci, prin această cercetare critică nu învățăm nimic mai mult decât ceea ce am fi aplicat şi de la noi înşine în folosirea numai empirică a intelectului şi fără o cercetare aşa de subtilă, profitul pe care-l scoatem din ea pare să nu merite cheltuielile şi preparativele făcute. Se poate răspunde, ce-i drept, că nici o curiozitate a lărgirii cunoaşterii noastre nu este atât de păgubitoare ca aceea [B 297] care vrea să cunoască utilitatea cercetărilor totdeauna mai înainte de a le începe şi înainte de a-şi fi putut face cea mai neînsemnată idee despre această utilitate, chiar dacă am avea-o înaintea ochilor. Dar există un profit care poate fi făcut inteligibil şi ademenitor chiar pentru cel mai dificil şi mai morocănos discipol [A 238] al acestui fel de cercetare transcendentală, anume: că intelectul ocupat numai cu aplicarea lui empirică şi care nu reflectează asupra izvoarelor cunoaşterii lui proprii poate, în adevăr, foarte bine progresa, dar că un lucru nu-l poate face să-şi determine sie *însuşi* limitele aplicării lui şi să ştie ce se poate găsi înăuntrul sau în afara întregii lui sfere; căci pentru aceasta sunt necesare tocmai cercetările adânci pe care le-am făcut. Dar dacă nu poate distinge dacă anumite probleme se află sau nu în orizontul lui, el nu este niciodată sigur de drepturile şi de posesiunea lui, ci trebuie să se aştepte la diverse mustrări umilitoare, când (cum e inevitabil), depăşeşte neîntrerupt hotarele domeniului său şi se rătăceşte în erori şi iluzii.

Că deci intelectul nu se poate folosi de toate principiile lui *a priori*, ba chiar de toate conceptele lui decât empiric, dar niciodată transcendental; este o judecată care duce la importante consecințe, [B 298] dacă ne convingem de adevărul ei. Folosirea transcendentală a unui concept într-un principiu oarecare este aceasta: ea se raportează la obiecte în *genere* şi *în sine*, în timp ce cea empirică se raportează numai la *fenomene*, adică la obiecte ale unei *experiențe* posibile. [A 239] Dar că pretutindeni numai cea din urmă poate avea loc se vede din aceasta. Orice concept reclamă mai întâi forma logică a unui concept (a gândirii) în genere şi apoi, în al doilea rând, posibilitatea de a-i da un obiect la care să se raporteze. Fără acesta din urmă, el nu are nici un sens şi este cu totul gol de conținut, deşi poate totuşi conține totdeauna funcția logică de a forma un concept din anumite date. Obiectul nu poate fi dat unui concept altfel decât în intuiție şi dacă o intuiție pură este posibilă *a priori* anterior obiectului, totuşi această intuiție însăşi nu-şi poate primi obiectul, prin urmare nici valabilitatea obiectivă, decât prin intuiție empirică, a cărei simplă formă este. Astfel, toate conceptele şi, cu ele, toate principiile, chiar şi acelea care sunt posibile *a priori*, se raportează totuşi la intuiții empirice, adică la date pentru experiența posibilă. Fără aceasta, ele nu au nici o valabilitate obiectivă, ci nu sunt decât un simplu joc al imaginației sau al

intelectului, cu reprezentările lor respective. Să se ia, de exemplu, [B 299] numai conceptele matematicii, considerându-le mai întâi în intuițiile lor pure: spațiul are trei dimensiuni, între două puncte nu poate fi trasă decât o singură dreaptă etc. Deşi toate aceste principii şi reprezentarea obiectului, cu care se ocupă această ştiință, sunt produse cu totul *a priori* în simțire, [A 240] ele n-ar însemna totuşi absolut nimic, dacă nu am putea arăta oricând în fenomene (obiecte empirice) semnificația lor. De aceea, e necesar *să facem sensibil* un concept abstract, adică să prezentăm în intuiție obiectul care-i corespunde, fiindcă fără acesta conceptul ar rămâne (cum se zice) fără *sens,* adică fără semnificație. Matematica împlineşte această exigență prin construcția figurii, care este un fenomen prezent simțurilor (deşi produs *a priori*). Conceptul de cantitate din aceeaşi ştiință îşi caută suportul şi sensul în număr, iar acesta în degete, în numărătorile cu bile sau în liniuțe şi puncte, care sunt puse în fața ochilor. Conceptul rămâne totdeauna produs *a priori* împreună cu principiile sintetice sau formulele din astfel de concepte; dar folosirea lor şi raportarea lor la pretinse obiecte nu pot fi căutate totuşi în cele din urmă decât în experiență, a cărei posibilitate (în ce priveşte forma) o conțin ele *a priori*.

[B 300] Că acesta e cazul şi cu toate categoriile şi cu toate principiile scoase din ele rezultă clar din faptul că nu putem defini real pe nici una din ele, adică nu putem face inteligibilă posibilitatea obiectului ei[*], fără a ne raporta îndată la condiții ale sensibilității, prin urmare ale formei fenomenelor, la care prin urmare [A 241] ele trebuie să fie limitate, ca la singurele lor obiecte, fiindcă, dacă se înlătură această condiție, dispare orice semnificație, adică orice raport la obiect, şi nu mai există exemplu care să poată face conceptibil ce obiect anume este propriu-zis gândit sub astfel de concepte.

Mai[**] sus, la expunerea tabelului categoriilor, ne-am dispensat de definiția fiecăreia din ele prin faptul că scopul nostru, limitat exclusiv la folosirea lor sintetică, nu făcea aceste definiții necesare şi că nu trebuie să ne expunem cu întreprinderi inutile la răspunsuri de care putem fi scutiți. Aceasta n-a fost un pretext, ci o regulă foarte importantă de prudență, de a nu cuteza îndată să definim şi de a nu încerca sau simula perfecțiunea sau precizia în determinarea conceptului, când ne putem mulțumi cu cutare sau cutare caracter al acestui concept, fără a avea nevoie pentru aceasta de o enumerare completă a tuturor caracterelor, care constituie întregul concept. Acum se vede însă că rațiunea acestei precauții este şi mai adâncă, anume că noi nu le-am fi putut defini, chiar dacă am fi vrut[***]; dacă se înlătură toate condițiile sensibilității, [A 242] care le caracterizează ca concepte ale unei folosiri empirice posibile, şi dacă se iau ca concepte de lucruri în genere (prin urmare de folosire transcendentală), atunci, cu privire la ele, nu e nimic de făcut decât să se considere funcția logică în judecăți ca condiție a posibilității lucrurilor însele, fără a putea arăta totuşi câtuşi de puțin unde şi-ar putea avea ele aplicarea şi obiectul, prin urmare cum ar putea avea vreo semnificație oarecare şi valabilitate obiectivă în intelectul pur, fără ajutorul sensibilității.

Nimeni nu poate defini conceptul de mărime în genere decât astfel: mărimea este determinarea unui lucru care permite să se conceapă de câte ori unitatea este cuprinsă în el. Dar acest de câte ori se bazează pe repetarea succesivă, prin urmare pe timp şi pe sinteza (omogenului) în timp. Nu se poate defini realitatea în opoziție cu negația decât atunci când gândim un timp (ca ansamblu al întregii existențe), care este sau plin sau vid. Dacă fac abstracție de permanență (care este o existență în orice timp), atunci pentru formarea conceptului de substanță nu-mi rămâne decât reprezentarea logică despre subiect, pe care cred s-o realizez, reprezentându-mi ceva care poate avea loc [B 301] numai ca subiect [A 243] (fără a fi predicat a ceva). Dar nu numai că nu cunosc condiții care să permită acestei prerogative logice de a conveni ca propriu vreunui lucru, dar nici nu e de făcut nimic cu ea şi nu se poate trage din ea cea mai

---

[*] Cuvinte adăugate în ediția a II-a a *Criticii rațiunii pure* (Nota redactiei).

[**] Întreg acest paragraf, până la cuvintele: „ ... fără ajutorul sensibilității", nu figurează în ediția a II-a a *Criticii rațiunii pure* (Nota redacției).

[***] Înțeleg aici definiția reală, care nu adaugă numai la numele unui lucru alte cuvinte mai clare, ci pe aceea care conține în sine o notă clară prin care *obiectul (definitum)* poate fi cunoscut oricând în mod cert şi care face utilizabil pentru aplicare conceptul definit. Explicarea reală ar fi [A 242] deci aceea care face clară nu numai o noțiune, ci totodată *realitatea ei obiectivă*. Definițiile matematice, care arată în intuiție obiectul conform cu conceptul, sunt de categoria din urmă.

mică consecință, fiindcă prin aceasta nu este determinat nici un obiect pentru folosirea acestui concept şi deci nici nu se ştie dacă acest concept semnifică în general ceva. În ce priveşte conceptul de cauză (dacă fac abstracție de timp în care ceva succede unui altceva potrivit unei reguli), eu nu aş găsi în categoria pură nimic mai mult decât că este ceva din care se poate conchide existența unui altceva şi nu numai că nu ar putea fi distins între ele cauza şi efectul, ci, fiindcă această posibilitate de deducție cere îndată condiții despre care nu ştiu nimic, conceptul nu ar avea nici o determinare care să indice cum se aplică la un obiect oarecare. Pretinsul principiu: orice contingent are o cauză se prezintă, ce-i drept, cu destulă gravitate, ca şi când şi-ar avea propria demnitate în el însuşi. Dar dacă vă întreb: ce înțelegeți prin contingent? şi voi răspundeți: a cărui nonexistență e posibilă, atunci aş dori să ştiu prin ce pretindeți să cunoaşteți această posibilitate a nonexistenței, dacă în seria fenomenelor nu vă reprezentați o succesiune şi prin aceasta o existență care succede nonexistenței (sau reciproc), prin urmare o schimbare; căci a spune că nonexistența unui lucru nu e contradictorie [A 244] înseamnă a face un apel [B 302] neputincios la o condiție logică, care este necesară fără îndoială conceptului, dar care este cu totul insuficientă pentru posibilitatea reală; astfel, eu pot suprima în gândire orice substanță existentă, fără a mă contrazice pe mine însumi, dar nu aş putea conchide de aici contingența obiectivă a existenței ei, adică posibilitatea nonexistenței în sine. În ce priveşte conceptul comunității, este uşor de înțeles că deoarece categoriile pure ale substanței precum şi cele ale cauzalității nu permit o definiție care să determine obiectul, cauzalitatea reciprocă în relația substanțelor între ele *(commercium)* e tot atât de puțin capabilă să dea o astfel de definiție. Nimeni încă nu a putut defini posibilitatea, existența şi necesitatea altfel decât prin tautologie vădită, de câte ori s-a căutat să se scoată definițiile lor exclusiv din intelectul pur. Căci, iluzia de a substitui posibilitatea logică a *conceptului* (posibilitate care are loc când conceptul nu se contrazice pe el însuşi) posibilității transcendentale a *lucrurilor* (care are loc când conceptului îi corespunde un obiect) poate înşela şi satisface numai spirite neexperimentate[*a].

---

[*] Cu un cuvânt, toate aceste concepte nu pot fi justificate prin nimic şi posibilitatea lor reală nu poate fi demonstrată, dacă se face abstracție de orice intuiție sensibilă (singura pe care o avem) şi nu mai rămâne decât posibilitatea logică, anume că conceptul [B 303] (ideea) este posibil; dar despre care nu e vorba, căci problema constă în a şti dacă conceptul se raportează la un obiect şi deci dacă el semnifică ceva.

[a] În ediția I figura următorul text, care lipseşte din ediția a II-a:

E ceva straniu şi chiar absurd în sine să se vorbească de un concept care trebuie să aibă o semnificație, dar care să nu fie susceptibilă de nici o definiție. Dar categoriile au aici caracterul particular că nu pot avea o semnificare determinată şi o raportare la un obiect oarecare decât cu ajutorul *condiției sensibile* universale. [A 245] Această condiție a fost însă înlăturată din categoria pură, fiindcă aceasta din urmă nu poate conține decât funcția logică de a aduce diversul sub un concept. Această funcție, adică numai forma conceptului, nu ne poate face să cunoaştem şi să distingem la ce obiect se raportează conceptul, fiindcă s-a făcut abstracție tocmai de condiția sensibilă sub care în genere obiecte pot fi raportate la ea. Astfel, categoriile mai au încă nevoie, în afară de conceptul pur al intelectului, de determinări privind aplicarea lor la sensibilitate în genere (de o schemă) şi fară care ele nu sunt concepte prin care un obiect este cunoscut şi distins de altele, ci numai tot atâtea moduri de a gândi un obiect pentru intuiții posibile şi de a-i da semnificația lui (sub condiții încă cerute), după o funcționare oarecare a intelectului, adică *de a-l defini*: ele însele nu pot fi deci definite. Funcțiile logice ale judecăților în genere: unitate şi pluralitate, afirmație şi negație, subiect şi predicat, nu pot fi definite fără a comite un cerc vicios, fiindcă definiția însăşi ar trebui să fie o judecată şi deci ar trebui să cuprindă deja această funcție. Categoriile pure nu sunt însă altceva decât reprezentări ale lucrurilor în genere, întrucât diversul intuiției lor trebuie gândit cu ajutorul uneia sau alteia din aceste funcții logice: mărimea este determinarea care nu poate fi gândită decât printr-o judecată care are cantitate [A 246] *(judicium commune)*; realitatea - aceea care nu poate fi gândită decât printr-o judecată afirmativă; substanța - ceea ce, în raport cu intuiția, trebuie să fie subiectul ultim al tuturor celorlalte determinări. Rămâne însă cu totul indeterminat ce fel de lucruri sunt acelea cu privire la care trebuie să ne servim de această funcție mai curând decât de alta; prin urmare, fără condiția intuiției sensibile,

[B 303] De aici rezultă că incontestabil conceptele pure ale intelectului nu pot avea *niciodată* o aplicare *transcendentală*, ci *totdeauna* numai o aplicare *empirică* şi că numai cu privire la condiţiile generale ale unei experienţe posibile principiile intelectului pur pot fi raportate la obiecte ale simţurilor, dar niciodată la lucruri în genere (fără a lua în considerare modul cum le putem intui).

Analitica transcendentală are deci acest rezultat important de a arăta că intelectul nu poate face *a priori* niciodată mai mult decât să anticipeze forma unei experienţe posibile în genere şi că, fiindcă ceea ce nu este fenomen nu poate fi obiect al experienţei, el nu poate depăşi niciodată limitele sensibilităţii, numai în interiorul cărora ne sunt date [A 247] obiecte. Principiile lui sunt numai principii ale expunerii fenomenelor, şi numele mândru al unei ontologii care pretinde să dea într-o doctrină sistematică cunoaşteri sintetice *a priori* despre lucruri în genere (de exemplu, principiul cauzalităţii) trebuie să facă loc titlului modest al unei simple analitici a intelectului pur.

[B 304] Gândirea este acţiunea de a raporta o intuiţie dată la un obiect. Dacă natura acestei intuiţii nu e dată în nici un fel, obiectul e numai transcendental, şi conceptul intelectului nu are altă folosire decât una transcendentală, adică el nu exprimă decât unitatea gândirii unui divers în genere. Cu ajutorul unei categorii pure, în care se face abstracţie de orice condiţie a intuiţiei sensibile, ca singura care ne este posibilă, nu este determinat deci nici un obiect, ci este exprimată numai gândirea unui obiect în genere după diferite moduri. Pentru folosirea unui concept mai e nevoie de o funcţie ajudecăţii, prin care un obiect îi este subsumat, prin urmare de condiţia cel puţin formală sub care poate fi dat ceva în intuiţie. Dacă lipseşte această condiţie a judecăţii (schema), orice subsumare dispare, căci nimic nu mai este dat care să poată fi subsumat conceptului. Folosirea numai transcendentală a categoriilor nu este deci în realitate o folosire şi nu are un obiect determinat sau măcar determinabil în ce priveşte forma. De aici urmează că numai categoria pură nu este [A 248] suficientă pentru a forma un principiu sintetic *a priori*, şi că principiile intelectului pur nu au decât folosire empirică, dar niciodată una transcendentală, iar că dincolo de câmpul experienţei posibile nu pot exista nicăieri [B 305] principii sintetice *a priori*.

E deci prudent să ne exprimăm astfel: categoriile pure, fără condiţiile formale ale sensibilităţii, au numai o semnificaţie transcendentală, dar nu au folosire transcendentală, fiindcă o asemenea folosire este imposibilă în sine, întrucât sunt lipsite de toate condiţiile vreunei folosiri (în judecăţi), adică de condiţiile formale ale subordonării vreunui pretins obiect sub aceste concepte. Cum (ca simple categorii pure) nu trebuie să aibă aplicare empirică şi nu pot avea folosire transcendentală, ele nu au nici o folosire, dacă le izolăm de orice sensibilitate, adică nu pot fi aplicate la nici un pretins obiect; dimpotrivă, ele nu sunt decât forma pură a folosirii intelectului cu privire la obiecte în genere şi la gândire, fără totuşi să putem gândi sau determina numai cu ajutorul lor vreun obiect.

Totuşi[8] este aici în fond o iluzie greu de evitat. Categoriile nu se întemeiază, în ce priveşte originea lor, pe sensibilitate, ca *formele intuiției*, spațiul şi timpul; ele par deci să permită o aplicare care să se întindă dincolo de orice obiecte ale simțurilor. Dar, la rândul lor, ele nu sunt decât *forme ale gândirii*, care conțin numai facultatea logică de a uni [B 306] *a priori* într-o conştiință datul divers din intuiție, şi de aceea, dacă le luăm intuiția, singura posibilă pentru noi, ele pot avea şi mai puțină semnificație decât acele forme sensibile pure, prin care totuşi cel puțin e dat un obiect, pe când un mod de unire a diversului, propriu intelectului nostru, nu înseamnă nimic, dacă nu se adaugă acea intuiție, singura în care diversul poate fi dat. Totuşi, când denumim anumite obiecte, ca fenomene *(phaenomena)*, entități sensibile, distingând modul cum le intuim de natura lor în sine, în conceptul nostru este cuprinsă ideea de a le opune acestor fenomene, sau tocmai aceste obiecte privite din punctul de vedere al acestei naturi însăşi, deşi nu le intuim în ea, sau şi alte lucruri posibile, care nu sunt deloc obiecte ale simțurilor noastre; pe care le considerăm ca obiecte gândite numai de intelect şi le numim entități inteligibile *(noumena)*. Se pune problema, dacă conceptele noastre pure ale intelectului nu au semnificație cu privire la aceste obiecte din urmă şi dacă nu ar putea fi un mod de cunoaştere a lor.

Dar chiar de la început apare aici un echivoc care poate prilejui o mare eroare: fiindcă intelectul, numind fenomen un obiect considerat sub un anumit raport, îşi face în acelaşi timp, în afară de acest raport, încă o reprezentare despre *un obiect în sine* şi îşi reprezintă deci că şi-ar putea face şi *concepte* despre un astfel de obiect, şi, fiindcă [B 307] intelectul nu procură alte concepte decât categoriile, obiectul trebuie să poată fi gândit, cel puțin în semnificația din urmă, cu ajutorul acestor concepte pure ale intelectului; astfel, el este sedus să ia conceptul cu totul; *indeterminat* despre o existență a intelectului, considerată ca ceva în genere în afara sensibilității noastre drept un concept *determinat* despre o existență pe care am putea-o cunoaşte într-un mod oarecare cu ajutorul intelectului.

Dacă prin noumen înțelegem un lucru *întrucât nu e obiect al intuiției noastre sensibile*, fiindcă facem abstracție de modul nostru de a-l intui, atunci acest lucru este un noumen în sens *negativ*. Iar dacă înțelegem prin el un *obiect* al unei *intuiții nonsensibile*, atunci admitem un mod particular de intuiție, anume intuiția intelectuală, care însă nu e al nostru şi a cărui posibilitate nici nu o putem sesiza; acesta ar fi noumenul în sens *pozitiv*.

Teoria despre sensibilitate este totodată teoria despre noumene în înțeles negativ, adică despre lucruri pe care intelectul trebuie să şi le gândească, independent de această relație, cu modul nostru de intuiție, prin urmare nu numai ca fenomene, ci ca lucruri în sine, dar înțelegând în acelaşi timp că în această abstracție el nu se poate folosi de categoriile lui din acest punct de vedere, [B 308] fiindcă acestea nu au sens decât în raport cu unitatea intuițiilor în spațiu şi timp, şi nu pot determina *a priori* această unitate însăşi cu ajutorul conceptelor generale de legătură numai din cauza simplei idealități a spațiului şi timpului. Acolo unde nu se poate întâlni această unitate de timp, deci la noumen, acolo încetează total întreaga folosire, ba chiar orice semnificație a categoriilor; căci însăşi posibilitatea lucrurilor, care trebuie să corespundă categoriilor, nu se lasă sesizată; în această privință nu pot să mă refer decât la cele ce am expus la începutul notei generale a capitolului precedent. Posibilitatea unui lucru nu poate fi dovedită niciodată numai prin faptul că conceptul despre el nu e contradictoriu, ci numai prin aceea că îl sprijinim pe o intuiție care-i corespunde. Dacă deci am vrea să aplicăm categoriile la obiecte care nu sunt considerate ca fenomene, ar trebui să punem la bază altă intuiție decât pe cea sensibilă, şi atunci obiectul ar fi un noumen în *sens pozitiv*. Dar fiindcă o asemenea intuiție, anume intelectuală, se află absolut în afara facultății noastre de cunoaştere, atunci nici folosirea categoriilor nu poate depăşi în nici un fel limitele obiectelor experienței; se poate ca existențelor simțurilor să le corespundă fără îndoială existențe ale intelectului, [B 309] ba chiar pot exista existențe inteligibile, cu care facultatea noastră de intuire sensibilă să nu aibă nici un raport, dar conceptele noastre intelectuale, ca simple forme de gândire pentru intuiția noastră sensibilă, nu li se pot aplica câtuşi de puțin, deci ceea ce numim noumen nu trebuie să fie înțeles ca atare decât în sens *negativ*.

Dacă înlătur dintr-o cunoaştere empirică orice gândire (prin categorii), nu rămâne nici o

cunoaştere a vreunui obiect; căci prin simplă intuiție nu este gândit absolut nimic, şi faptul că această afectare a sensibilității are loc în mine nu constituie un raport al unei astfel de reprezentări cu un obiect oarecare. Dar dacă, dimpotrivă, suprim orice intuiție, [A 254] mai rămâne totuşi forma gândirii, adică modul de a atribui un obiect diversului unei intuiții posibile. Categoriile se întind deci mai departe decât intuiția sensibilă, fiindcă ele gândesc obiecte în genere, fără a mai ține seamă de modul particular (al sensibilității) în care pot fi date. Dar ele nu determină prin aceasta o mai mare sferă de obiecte, pentru că nu se poate admite că astfel de obiecte pot fi date, fără a se presupune ca posibil un alt mod de intuiție decât cel sensibil, dar pentru care nu suntem deloc autorizați.

[B 310] Numesc problematic un concept care nu cuprinde nici o contradicție şi care, ca limitare de concepte date, stă în legătură cu alte cunoştințe, dar a cărui realitate obiectivă nu poate fi cunoscută în nici un fel. Conceptul de *noumen*, adică de lucru care să nu fie gândit ca obiect al simțurilor, ci ca un lucru în sine (exclusiv de intelectul pur), nu e deloc contradictoriu, căci nu se poate afirma despre sensibilitate că este singurul mod posibil al intuiției. Apoi acest concept este necesar pentru a nu extinde intuiția asupra lucrurilor în sine şi deci pentru a limita valabilitatea obiectivă a cunoaşterii sensibile (căci celelalte, [A 255] până la care ea nu ajunge, se numesc noumene tocmai pentru a arăta astfel că acest fel de cunoaşteri nu-şi pot extinde domeniul asupra a tot ce gândeşte intelectul). Dar, în definitiv, posibilitatea unor astfel de noumene nu este deloc sesizabilă şi, dincolo de sfera fenomenelor, este (pentru noi) o întindere vidă, adică avem un intelect care *problematic* se întinde mai departe decât această sferă, dar nu avem o intuiție, ba chiar nici măcar un concept despre o intuiție posibilă, prin care să ne poată fi date obiecte dinafara câmpului sensibilității şi intelectul să poată fi folosit *asertoric*, dincolo de sensibilitate. Conceptul de noumen nu este deci decât un *concept-limită*, [B 311] menit să restrângă pretențiile sensibilității, şi nu are decât o folosire negativă. Dar el nu este totuşi născocit arbitrar, ci stă în legătură cu limitarea sensibilității, fără a putea stabili totuşi ceva pozitiv în afara sferei ei.

Împărțirea obiectelor în *fenomene* şi *noumene* şi a lumii într-o lume a simțurilor şi una a intelectului nu poate fi deci admisă deloc (în sens pozitiv), deşi conceptele admit fără îndoială împărțirea lor în sensibile şi intelectuale; căci celor din urmă nu li se pot atribui nici un obiect şi ele nu poate fi deci prezentate ca obiectiv valabile. Când ne îndepărtăm de simțuri, cum să facem conceptibil că mai semnifică ceva categoriile noastre [A 256] (care ar fi singurele concepte ce rămân pentru noumene), căci pentru raportul lor cu vreun obiect oarecare trebuie să fie dat ceva mai mult decât numai unitatea gândirii, adică, în afară de aceasta, o intuiție posibilă la care categoriile să poată fi aplicate? Conceptul unui noumen, luat numai problematic, rămâne cu toate acestea nu numai admisibil, ci şi inevitabil ca un concept care pune limite sensibilității. Dar atunci noumenul nu mai este un *obiect inteligibil* particular pentru intelectul nostru, ci un intelect căruia i-ar aparține ar fi el însuşi o problemă, anume de a cunoaşte obiectul lui, nu discursiv, cu ajutorul categoriilor, [B 312] ci intuitiv, într-o intuiție nonsensibilă, despre posibilitatea căruia noi nu ne putem face nici cea mai neînsemnată reprezentare. Intelectul nostru dobândeşte deci în acest mod o extensiune negativă, adică el nu e limitat de sensibilitate, ci, dimpotrivă, o limitează pe aceasta prin faptul că numeşte *noumena* lucrurile în sine (nu considerate ca fenomene). Dar el îşi pune îndată sie însuşi limite, care-l împiedică să le cunoască cu ajutorul categoriilor, prin urmare să nu le gândească decât sub numele unui ceva necunoscut.

Găsesc totuşi în scrierile modernilor o folosire cu totul diferită a expresiilor de lume

sensibilă şi lume inteligibilă*, într-un sens cu totul diferit de sensul celor vechi, [A 257] care fără îndoială nu prezintă nici o dificultate, dar în care nu se găseşte decât vorbărie goală. După acest sens, unora le-a plăcut să numească ansamblul fenomenelor, întrucât e intuit, lumea simţurilor, iar întrucât înlănţuirea lor este gândită după legi universale ale intelectului, [B 313] lumea intelectului. Astronomia teoretică, care expune simpla observaţie a cerului înstelat, ar reprezenta pe cea dintâi, pe când astronomia contemplativă (explicată, de exemplu, după sistemul copernican sau chiar după legile gravitaţiei lui Newton) ar reprezenta pe cea de-a doua, adică o lume inteligibilă. Dar o astfel de răstălmăcire de termeni nu este decât un subterfugiu sofistic pentru a se eschiva unei probleme dificile, schimbându-i sensul după bunul plac. Cu privire la fenomene, se pot folosi fără îndoială intelectul şi raţiunea; dar se pune întrebarea dacă acestea mai au vreo folosire când obiectul nu e fenomen (ci *noumen*), şi în acest sens este luat, când e gândit în sine, numai ca inteligibil, adică ca dat numai intelectului şi deloc simţurilor. Se pune deci întrebarea dacă în afară de acea folosire empirică a intelectului (chiar în reprezentarea newtoniană a lumii) mai e posibilă una transcendentală, care să se raporteze la noumen ca la un obiect, întrebare la care noi am răspuns negativ.

[A 258] Când spunem deci că simţurile ne reprezintă lucrurile aşa cum apar, iar intelectul aşa cum sunt, expresia din urmă trebuie luată nu în sens transcendental, ci numai în sens empiric, anume cum trebuie [B 314] reprezentate ca obiecte ale experienţei în înlănţuirea universală a fenomenelor şi nu după ceea ce pot fi ele independent de relaţia cu experienţa posibilă şi prin urmare cu simţurile în genere, deci ca obiecte ale intelectului pur. Căci aceasta ne va rămâne totdeauna necunoscută, ba chiar ne rămâne necunoscută, dacă o astfel de cunoştinţă transcendentală (extraordinară) e posibilă vreodată, cel puţin ca o cunoştinţă care să fie supusă categoriilor noastre obişnuite. Numai *unindu-se, intelectul şi sensibilitatea* pot determina în noi obiecte. Dacă le separăm, avem intuiţii fără concepte sau concepte fără intuiţii, iar în ambele cazuri reprezentări pe care nu le putem raporta la nici un obiect determinat.

Dacă, după toate aceste lămuriri, cineva mai ezită să renunţe la folosirea pur transcendentală a categoriilor, să încerce a se servi de ele într-o afirmaţie sintetică oarecare. Căci o afirmaţie analitică nu duce intelectul mai departe, şi fiindcă intelectul nu este ocupat decât cu ceea ce e gândit deja în concept, el lasă nehotărâtă chestiunea de a şti dacă acest concept în sine se raportează la obiecte sau dacă semnifică numai unitatea [A 259] gândirii în genere (care face cu totul abstracţie de modul cum un obiect poate fi dat); lui îi este suficient să ştie ceea ce se află în conceptul lui, îi este indiferent să ştie la ce se poate raporta conceptul însuşi. Să încerce deci cu [B 315] vreun principiu sintetic şi pretins transcendental, ca de exemplu: tot ce este există ca substanţă sau ca o determinare inerentă a substanţei; sau: orice contingent există ca efect al unui alt lucru, anume al cauzei lui etc. Întreb: de unde are să ia el aceste judecăţi sintetice, deoarece conceptele trebuie să fie valabile nu prin raportare la o experienţă posibilă, ci pentru lucruri în sine *(noumene)*? Unde e aici cel de-al treilea termen, pe care-l reclamă totdeauna o judecată sintetică, pentru a lega împreună, în acelaşi concept, lucruri care nu au nici o înrudire logică (analitică)? El nu va dovedi nicicând judecata lui, ba chiar mai mult, nici nu va putea justifica măcar posibilitatea unei astfel de afirmaţii pure, fără a recurge la folosirea empirică a intelectului şi astfel fără a renunţa cu totul la judecata pură şi independentă de simţuri. Astfel, conceptul de obiecte pure, numai inteligibile, este cu totul vid de toate principiile aplicării lor, fiindcă nu se poate imagina cum pot fi date aceste obiecte, şi ideea problematică, care le lasă totuşi un loc deschis, nu serveşte decât ca un spaţiu vid pentru a limita principiile empirice, [A 260] fără totuşi a conţine în sine sau a indica vreun alt obiect al cunoaşterii în afara sferei acestora din urmă.

[B 316] **Apendice**

DESPRE AMFIBOLIA CONCEPTELOR REFLECŢIEI CARE REZULTĂ DIN CONFUNDAREA FOLOSIRII EMPIRICE A INTELECTULUI CU FOLOSIREA LUI TRANSCENDENTALĂ

Reflecția (reflectio) nu are a face cu obiectele însele, pentru a dobândi direct din ele concepte, ci este starea simțirii în care noi ne pregătim mai întâi pentru a descoperi condițiile subiective în care putem ajunge la concepte. Ea este conştiința raportului reprezentărilor date cu diferitele noastre izvoare de cunoaştere, conştiință prin care, numai, poate fi determinată relația dintre ele. Prima întrebare, care se pune anterior oricărui studiu al reprezentărilor noastre, este aceasta: cărei facultăți de cunoaştere îi aparțin toate reprezentările noastre? Sunt ele legate sau comparate de intelect sau de simțuri? Multe judecăți sunt admise din obişnuință sau sunt legate prin înclinare; dar, fiindcă nu le precedă nici o reflecție sau cel puțin nu le urmează [A 261] pentru a le critica, ele sunt considerate ca judecăți care-şi au originea în intelect. Nu toate judecățile au nevoie de o *examinare*, adică de o atenție îndreptată spre principiile adevărului; căci, dacă sunt nemijlocit [B 317] certe, de exemplu, între două puncte nu poate fi decât o linie dreaptă, nu se mai poate indica un criteriu mai imediat al adevărului decât acela pe care îl exprimă ele însele. Dar toate judecățile, ba chiar toate comparațiile au nevoie de o *reflecție*, adică de a distinge facultatea de cunoaştere căreia îi aparțin conceptele date. Numesc *reflecție transcendentală* acțiunea prin care țin împreună comparația reprezentărilor în genere cu facultatea de cunoaştere, în care ea are loc şi prin care disting dacă ele sunt comparate între ele ca aparținând intelectului pur sau intuiției sensibile. Iar raportul în care conceptele pot fi legate între ele într-o stare de simțire sunt acelea de *identitate* şi de *diversitate*, de *concordanță* şi de *discordanță*, de *intern* şi de *extern*, în sfârşit, de *determinabil* şi de *determinare* (materie şi formă). Determinarea exactă a acestui raport se bazează pe problema de a şti în ce facultate de cunoaştere se leagă ele subiectiv între ele, dacă se leagă în sensibilitate sau în intelect. Căci deosebirea dintre aceste facultăți determină o mare diferență în modul cum trebuie să gândim conceptele.

[A 262] Astfel, pentru a enunța judecăți obiective, comparăm conceptele cu privire la identitate (a mai multor reprezentări sub un singur concept) în scopul de a face *judecăți universale*, sau la diversitatea acestor reprezentări pentru producerea [B 318] de *judecăți particulare*, la concordanță, din care pot rezulta judecăți *afirmative*, şi la discordanță, din care pot rezulta judecăți *negative* etc. Din această cauză ar trebui, pare-se, să numim conceptele amintite concepte de comparație *(conceptus comparationis)*. Dar cum, când nu e vorba de forma logică, ci de conținutul conceptelor, adică de problema de a şti dacă lucrurile însele sunt identice sau diverse, concordante sau discordante etc., lucrurile pot avea un dublu raport cu facultatea noastră de cunoaştere, anume cu sensibilitatea şi cu intelectul, iar modul *cum* trebuie să se lege între ele depinde de locul *în care* ele se leagă, atunci numai reflecția transcendentală, adică raportul reprezentărilor date în unul sau celălalt mod de cunoaştere, va putea determina raportul dintre ele; şi problema de a şti dacă lucrurile sunt identice sau diverse, concordante sau discordante etc., nu va putea fi decisă imediat din conceptele însele cu ajutorul unei simple comparații *(comparatio)*, ci în primul rând prin distingerea modului de cunoaştere căruia îi aparțin; cu ajutorul unei reflecții transcendentale *(reflectio)* s-ar putea deci, fără îndoială, spune că *reflecția logică* este o simplă comparație, căci în ea se face total abstracție de facultatea de cunoaştere [A 263] căreia-i aparțin reprezentările date, şi ele trebuie considerate deci ca omogene [B 319] în ce priveşte sediul lor în simțire; dar *reflecția transcendentală* (care se raportează la obiectele însele) conține principiul posibilității comparației obiective a reprezentărilor între ele şi este deci foarte diferită de cea din urmă, fiindcă facultatea de cunoaştere căreia ele îi aparțin nu este aceeaşi. Această reflecție transcendentală e o datorie de care nimeni nu se poate dispensa, dacă vrea să judece *a priori* ceva despre lucruri. Ne vom ocupa acum de ea şi vom scoate de aici ea nu puțină lumină pentru determinarea funcției proprii a intelectului.

I. Identitate şi diversitate. Când un obiect ni se prezintă de mai multe ori, dar de fiecare dată cu aceleaşi determinări interne *(qualitas et quantitas)*, el este, dacă e considerat ca obiect al intelectului pur, totdeauna acelaşi şi nu mai multe, ci numai un lucru *(numerica identitas)*; dar dacă este fenomen, atunci nu e deloc vorba de comparația conceptelor, ci oricât de identic ar putea să fie totul sub acest raport, totuşi diversitatea locurilor pe care le ocupă fenomenul în

acelaşi timp este un principiu suficient al *diversităţiţi numerice* a obiectului (simţurilor) însuşi. Astfel, la două picături de apă se poate face total abstracţie de orice diversitate internă (a [A 264] calităţii şi cantităţii) şi este suficient ca ele să fie intuite în diverse locuri în acelaşi timp pentru a le considera numeric [B 320] diferite. Leibniz lua fenomenele drept lucruri în sine, prin urmare drept *intelligibilia*, adică drept obiecte ale intelectului pur (deşi, din cauza caracterului confuz al reprezentărilor lor, el le-a dat numele de fenomene), şi principiul său, al indiscernabilelor *(principium identitatis indiscernibilium)*, nu putea fi contestat; dar fiindcă ele sunt obiecte ale sensibilităţii şi fiindcă intelectul, cu privire la ele, nu are folosire pură, ci numai una empirică, pluralitatea şi diversitatea numerică sunt date deja de spaţiul însuşi, ca condiţie a fenomenelor externe. Căci o parte a spaţiului, deşi total asemănătoare şi egală cu alta, este totuşi în afara ei şi tocmai prin aceasta ea este o parte distinctă de cea dintâi, care i se adaugă pentru a constitui un spaţiu mai mare; şi acest lucru trebuie să fie valabil despre tot ce este în acelaşi timp în diferitele locuri ale spaţiului, oricât ar putea fi de asemănător şi de egal.

2. Concordanţă şi discordanţă. Când realitatea nu este reprezentată decât de intelectul pur *(realitas noumenon)*, atunci între [B 321] realităţi nu se poate gândi nici o discordanţă, adică un astfel de raport încât, dacă sunt [A 265] unite într-un acelaşi subiect, ele îşi anulează reciproc consecinţele şi 3 – 3 = 0. Dimpotrivă, realul în fenomen *(realitas phaenomenon*) poate fi desigur în opoziţie cu el însuşi şi, dacă mai mulţi reali sunt reuniţi în acelaşi subiect, unul poate anihila, total sau în parte, *efectul altuia*; cum e cazul cu două forţe motrice acţionând pe aceeaşi linie dreaptă, întrucât atrag şi împing un punct în direcţie opusă sau şi cu o plăcere care contrabalansează durerea.

3. Internul şi externul. Într-un obiect al intelectului pur nu este intern decât ceea ce nu are nici o relaţie de existenţă cu ceva diferit de el. Dimpotrivă, determinările interne ale unei *sclbstantia phaenomenon* în spaţiu nu sunt decât raporturi, şi substanţa însăşi nu este decât un ansamblu de pure relaţii. Nu cunoaştem substanţa în spaţiu decât prin forţele care acţionează în el, fie pentru a atrage alte forţe, fie pentru a le împiedica să pătrundă în el (repulsie şi impenetrabilitate); nu cunoaştem alte proprietăţi care să constituie conceptul de substanţă care apare în spaţiu şi pe care o numim materie. Ca obiect al intelectului pur, orice substanţă trebuie să aibă, dimpotrivă, determinări interne şi forţe care se raportează la realitatea internă. Dar ce accidente interne pot eu concepe, dacă nu pe acelea pe care [A 266] mi le oferă simţul meu intern, adică ceea ce este în ea însăşi o *gândire* sau este analog cu aceasta. De aceea, Leibniz făcea din toate substanţele, [B 322] fiindcă el şi le reprezenta ca noumena, şi chiar din elementele materiei, după ce le retrăsese prin gândire tot ce poate semnifica relaţie externă, prin urmare şi *compositia*, simple subiecte înzestrate cu facultăţi de reprezentare, cu un cuvânt: monade.

4. Materie şi formă. Sunt două concepte care servesc de bază oricărei alte reflecţii, atât de inseparabil sunt legate cu orice folosire a intelectului. Primul semnifică determinabilul în genere, cel de-al doilea determinarea lui (ambele în sens transcendental, pentru că se face abstracţie de orice diversitate a ceea ce e dat şi de modul cum e determinat). Logicienii numeau pe vremuri materie generalul, iar formă, diferenţa specifică. În orice judecată se poate numi materie logică (a judecăţii) conceptele date, iar formă a judecăţii raportul acestor concepte (cu ajutorul copulei). În orice existenţă, elementele ei constitutive *(essentialia)* sunt materie, iar modul cum aceste elemente sunt legate într-un lucru este forma esenţială. Mai mult, cu privire la lucruri în genere, realitatea ilimitată era cea considerată ca materia oricărei posibilităţi, iar limitarea realităţii (negarea ei) ca acea formă prin care [A 267] un lucru se distinge de altul după concepte transcendentale. Intelectul, în adevăr, cere mai întâi ca ceva să fie dat (cel puţin [B 323] în concept), pentru a-l putea determina într-un anumit mod. De aceea, în conceptul intelectului pur materia precede forma, şi Leibniz a admis din această cauză mai întâi lucruri (monade) şi apoi, în cadrul lor, o facultate de reprezentare a acestor lucruri, pentru a funda pe ea raportul lor extern şi comunitatea stărilor lor (anume ale reprezentărilor lor). Spaţiul şi timpul nu au fost deci posibile decât, primul, prin raportul substanţelor; cel din urmă, prin legătura determinărilor lor între ele, ca principii şi consecinţe. Aşa ar trebui să fie în realitate, dacă intelectul pur ar putea fi raportat nemijlocit la obiecte şi dacă spaţiul şi timpul ar fi determinări ale lucrurilor în sine. Dar dacă nu

sunt decât intuiţii sensibile în care noi determinăm toate obiectele numai ca fenomene, atunci forma intuiției (ca o constituție subiectivă a sensibilității) precede orice materie (senzațiile), prin urmare spațiul şi timpul preced toate fenomenele şi toate datele experienței şi, mai mult, face această experiență în primul rând posibilă. Filosoful intelectualist nu putea suporta ca forma să preceadă lucrurile însele şi să determine posibilitatea lor; o observație cu totul justă, căci el admitea că noi intuim lucrurile aşa cum sunt (deşi cu o [A 268] reprezentare confuză). Dar fiindcă intuiția sensibilă este o condiție [B 324] subiectivă cu totul particulară, care stă *a priori* la baza oricărei percepții şi a cărei formă e originară, forma singură este dată prin ea însăşi şi, departe ca materia (sau lucrurile însele care apar) să stea la bază (cum ar trebui să judecăm după simple concepte), posibilitatea ei presupune mai curând ca dată o intuiție formală (timp şi spațiu).

NOTĂ LA AMFIBOLIA CONCEPTELOR REFLECȚIEI

Să mi se permită a numi *loc transcendental* locul pe care-l atribuim unui concept fie în sensibilitate, fie în intelectul pur. În acest fel, s-ar numi *topică transcendentală* determinarea acestui loc, care revine fiecărui concept după diversitatea folosirii lui şi indicarea de a determina după reguli tuturor conceptelor acest loc; ea ar fi o doctrină, care ne-ar feri temeinic de surprizele intelectului pur şi de iluzii născute din ele, prin faptul că ar distinge totdeauna cărei facultăți de cunoaştere aparțin propriu-zis aceste concepte. Se poate numi *un loc logic* orice concept, orice titlu în care intră mai multe cunoştințe. Pe aceasta se întemeiază *topica logică* a lui Aristotel, de care se puteau servi retorii şi oratorii, pentru a căuta, sub anumite [A 269] titluri ale gândirii, [B 325] ce convenea mai bine materiei propuse şi a sofistica cu aparență de profunzime sau a trăncăni fără sfârşit.

Topica transcendentală, dimpotrivă, nu conține decât cele patru titluri precedente ale oricărei comparații şi oricărei distincții, titluri care se disting de categorii prin faptul că prin ele se reprezintă, în toată diversitatea ei, nu obiectul după ceea ce constituie conceptul lui (mărime, realitate), ci numai comparația reprezentărilor care precede conceptul obiectelor. Dar această comparație are mai întâi nevoie de reflecție, adică de determinarea acelui loc căruia-i aparțin reprezentările lucrurilor care sunt comparate, pentru a se şti dacă intelectul pur le gândeşte sau sensibilitatea le dă în fenomen.

Conceptele pot fi comparate logic, fără a ne preocupa să ştim cui aparțin obiectele lor, dacă aparțin intelectului ca noumene sau sensibilității ca fenomene. Dar dacă cu aceste concepte vrem să ajungem la obiecte, e necesară mai întâi o reflecție transcendentală, care să determine pentru care facultate de cunoaştere trebuie să fie ele obiecte, pentru intelectul pur sau pentru sensibilitate. Fără această reflecție, mă folosesc de aceste concepte foarte nesigur, şi astfel se nasc pretinse principii [A 270] sintetice, [B 326] pe care rațiunea critică nu le poate recunoaşte şi care se bazează nnmai pe o amfibolie transcendentală, adică pe o confundare a obiectului intelectului pur cu fenomenul.

În lipsa unei astfel de topici transcendentale şi, prin urmare, înşelat de amfibolia conceptelor reflecției, celebrul Leibniz a construit un *sistem intelectualist al lumii* sau, mai mult, a încercat să cunoască constituția internă a lucrurilor comparând toate obiectele numai cu intelectul şi cu conceptele formale abstracte ale gândirii lui. Tabelul nostru al conceptelor reflecției ne oferă avantajul neaşteptat de a evidenția caracterul distinctiv al doctrinei lui în toate elementele ei şi, în acelaşi timp, principiul conducător al acestui mod particular de gândire, care nu se baza decât pe o neînțelegere. El compara toate lucrurile între ele numai cu ajutorul conceptelor şi nu găsea, cum e şi natural, alte diferențe decât pe acelea prin care intelectul distinge unele de altele conceptele lui pure. El nu considera ca originare condițiile intuiției sensibile, care îşi au în sine propriile lor diferențe; căci sensibilitatea era pentru el numai un mod confuz de reprezentare şi nu un izvor particular al reprezentărilor; fenomen era pentru el reprezentarea *lucrului în sine*, dar o reprezentare distinctă, din punctul de vedere al formei [A 271] logice, de cunoaşterea prin intelect, [B 327] deoarece acea reprezentare, prin lipsa ei

obişnuită de analiză, introduce în conceptul lucrului un anumit amestec de reprezentări secundare, pe care intelectul ştie să-l înlăture. Într-un cuvânt, Leibniz *intelectualiza* fenomenele, aşa cum Locke, *senzualizase* conceptele intelectului după un sistem de *noogonie* (dacă mi se îngăduie să mă servesc de aceste expresii), adică nu le prezentase decât ca concepte ale reflecției, empirice sau abstracte. În loc de a căuta în intelect şi sensibilitate două izvoare cu totul diferite ale reprezentărilor, dar care numai *unite* pot judeca obiectiv valabil despre lucruri, fiecare din aceşti doi mari oameni s-a menținut numai la un izvor, care, după părerea lor, se raporta nemijlocit la lucruri în sine, pe când celălalt izvor nu făcea decât să încâlcească sau să ordoneze reprezentările celui dintâi.

Leibniz compara, prin urmare, între ele obiectele simțurilor, considerate ca lucruri în genere numai în intelect. *Mai întâi*, întrucât ele trebuie să fie judecate de intelect ca identice sau diferite. Fiindcă nu avea în fața ochilor decât conceptele lor şi nu locul lor în intuiție, singura în care obiectele pot fi date, şi fiindcă neglija cu totul locul transcendental al acestor concepte (problema de a şti dacă obiectul trebuie socotit printre fenomene sau printre lucruri în sine), el nu putea face [A 272] altceva decât să extindă principiul său al indiscernabilelor, care [B 328] e valabil numai pentru conceptele lucrurilor în genere, şi asupra obiectelor simțurilor *(mundus phaenomenon)* şi să creadă că a extins astfel considerabil cunoaşterea naturii. Desigur, dacă cunosc după toate determinările ei interne o picătură de apă ca un lucru în sine, nu pot admite ca una din ele să fie diferită de alta, dacă întregul concept al uneia e identic cu acela al celeilalte. Dar dacă picătura este un fenomen în spațiu, ea îşi are locul nu numai în intelect (printre concepte), ci în intuiția externă sensibilă (în spațiu); şi cum locurile fizice sunt cu totul indiferente cu privire la determinările interne ale lucrurilor, un loc = *b* poate primi un lucru care e cu totul asemănător şi identic cu alt lucru situat în locul = *a*, tot aşa de bine ca şi când primul ar fi foarte diferit interior de cel de-al doilea. Diversitatea locurilor, fără alte condiții, face pluralitatea şi distincția lucrurilor ca fenomene nu numai posibile, ci şi necesare. Această lege aparentă nu este deci o lege a naturii. Ea nu este decât o regulă analitică a comparației lucrurilor prin simple concepte.

A1 doilea, [A 273] principiul că realitățile (ca simple afirmații) nu se contrazic niciodată logic unele pe altele este ojudecată cu totul adevărată în ce priveşte raporturile [B 329] conceptelor, dar nu înseamnă nimic nici cu privire la natură, nici cu privire la vreun lucru în sine (despre care nu avem nici un concept). Căci contradicția reală are loc pretutindeni unde A – B = 0, adică unde o realitate este unită cu alta într-un acelaşi subiect şi unde efectul uneia suprimă efectul celeilalte, ceea ce vădesc continuu clar toate piedicile şi reacțiile din natură, care totuşi, fiindcă se bazează pe forțe, trebuie să fe numite *realitates phaenomena*. Mecanica generală poate chiar arăta într-o regulă *a priori* condiția empirică a acestei contradicții, ținând seama de opoziția direcțiilor - o condiție despre care conceptul transcendental al realității nu ştie absolut nimic. Desi dl von Leibniz n-a proclamat această judecată cu toată pompa unui principiu nou, el s-a servit totuşi de ea pentru noi afirmații, şi urmaşii săi l-au introdus explicit în sistemul lor *leibnizian-wolffian*. După acest principiu, de exemplu, toate relele nu sunt decât consecințe [B 330] ale [A 274] limitelor creaturilor, adică negații, fiindcă negațiile sunt singurul lucru care contrazice realitatea (ceea ce este în adevăr astfel în simplul concept al unui lucru în genere, dar nu în lucrurile considerate ca fenomene). Tot astfel, discipolii aceluiaşi filosof găsesc nu numai posibil, ci chiar natural să reunească într-o existență toată realitatea, fără a se teme de vreo opoziție, fiindcă ei nu cunosc altă opoziție decât pe cea a contradicției (prin care conceptul însuşi al unui lucru este suprimat), dar nu cunosc pe cea a afectării reciproce, care are loc când un principiu real suprimă efectul altuia, şi pentru care nu întâlnim decât în sensibilitate condițiile de a ni-l reprezenta.

A1 treilea, monadologia leibniziană nu are alt principiu decât că acest filosof a reprezentat distincția dintre intern şi extern numai în raport cu intelectul. Substanțele în genere trebuie să aibă *ceva interior* care să fie independent de toate raporturile exteme, prin urmare şi de compoziție. Simplul este deci fundamentul interiorului lucrurilor în sine. Dar interiorul stării lor nu poate consta în loc, figură, contact sau mişcare (determinări care, toate, sunt raporturi exteme) şi prin

urmare noi nu putem atribui substanţelor o altă stare intemă decât pe aceea prin care determinăm interiori însuşi simţul nostru, adică *starea reprezentărilor*. Aşa au fost constituite monadele, care trebuie să formeze materia primă a întregului univers, a căror forţă activă nu constă decât în reprezentări, prin care ele propriu-zis nu sunt active decât în ele însele.

Dar tocmai de aceea şi principiul său, al *comuniunii posibile a substanţelor* între ele, [B 331] trebuia să fie o *armonie prestabilită* [A 275] *şi* nu putea fi o influenţă fizică. Fiindcă totul se petrece numai în interior, adică substanţa este ocupată cu reprezentările ei, starea reprezentărilor unei substanţe nu putea sta în absolut nici o legătură activă cu aceea a altei substanţe, ci trebuia o a treia cauză oarecare, care să influenţeze asupra tuturor celorlalte, pentru a face ca stările lor să corespundă între ele, dar nu prin asistenţă ocazională şi acordată în fiecare caz în parte *(systema assistentiae)*, ci prin unitatea ideii unei cauze valabile pentru toate cazurile, în care ele toate trebuie să-şi primească după legi naturale existenţa şi permanenţa, prin urmare şi corespondenţa lor mutuală.

AI patrulea, celebrul *sistem* al lui Leibniz despre *timp şi spaţiu*, în care el a intelectualizat aceste forme ale sensibilităţii, îşi are izvorul pur şi simplu în aceeaşi iluzie a reflecţiei transcendentale. Dacă vreau să-mi reprezint prin simplul intelect raporturi externe ale lucrurilor, aceasta nu poate avea loc decât cu ajutorul unui concept al acţiunii lor reciproce, şi dacă trebuie să unesc o stare a aceluiaşi lucru cu o altă stare, aceasta nu poate avea loc decât în ordinea principiilor şi a consecinţelor. Astfel, Leibniz a gândit spaţiul ca o anumită ordine în comunitatea substanţelor şi timpul ca o serie dinamică a stărilor lor. Iar ceea ce pare să aibă amândouă [B 332] în ele propriu şi [A 276] independent de lucruri, el îl atribuia *confuziei* acestor concepte, care făcea ca ceea ce-i o simplă formă de raporturi dinamice să fie considerat ca intuiţie proprie existând prin sine şi premergătoare lucrurilor însele. Spaţiul şi timpul erau astfel forma inteligibilă a legării lucrurilor în sine (a substanţelor şi stărilor lor). Dar lucrurile erau substanţe inteligibile *(substantiae noumena)*. Totuşi, el voia să facă aceste concepte valabile pentru fenomene, fiindcă nu acorda sensibilităţii nici un mod propriu de intuiţie, ci căuta orice reprezentare a obiectelor, chiar pe cea empirică, în intelect şi nu lăsa simţurilor decât disprețuita funcţie de a confunda şi deforma reprezentările intelectului.

Dar chiar dacă am putea spune sintetic ceva despre *lucruri în sine* prin intelectul pur (ceea ce e totuşi imposibil), aceasta nu ar putea fi raportată totuşi nicidecum la fenomene, care nu reprezintă lucruri în sine. În acest din urmă caz, va trebui deci să compar, în reflecţia transcendentală, conceptele mele totdeauna numai sub condiţiile sensibilităţii, şi astfel spaţiul şi timpul nu vor fi determinări ale lucrurilor în sine, ci ale fenomenelor; ceea ce pot fi lucrurile în sine [A 277] nu ştiu şi nici nu am nevoie [B 333] să ştiu, fiindcă un lucru nu mi se poate prezenta niciodată altfel decât în fenomen.

La fel procedez şi cu celelalte concepte ale reflecţiei. Materia este *substantia phaenomenon*. Ceea ce-i revine ei interior caut în toate părţile spaţiului pe care-l ocupă şi în toate efectele pe care le produce şi care fără îndoială nu pot fi niciodată decât fenomene ale simţurilor externe. Eu nu am deci nimic care să fie absolut interior, ci numai ceva relativ interior şi care el însuşi se compune, la rândul lui, din raporturi externe. Dar ceea ce în materie ar fi absolut interior, după intelectul pur este de asemenea o simplă iluzie; căci materia nu e nicăieri un obiect pentru intelectul pur; obiectul transcendental însă, care poate fi fundamentul acestui fenomen pe care-l numim materie, este un simplu ceva pe care nici nu l-am înţelege măcar ce este, chiar dacă cineva ni l-ar putea spune. Căci nu putem înţelege decât ceea ce implică în intuiţie ceva corespunzător cuvintelor noastre. Dacă plângerile: *Noi nu sesizăm deloc interiorul lucrurilor* vor să spună că nu concepem prin intelectul pur ce pot fi în sine lucrurile care ne apar, aceste plângeri sunt cu totul injuste şi absurde; căci ele vor ca să cunoaştem lucrurile fără ajutorul simţurilor, prin urmare să le putem intui, aşadar să avem o facultate de cunoaştere total diferită de cea omenească nu numai în ce priveşte gradul, [A 278] ci chiar intuiţia [B 334] şi natura, deci să fim nu oameni, ci fiinţe despre care noi înşine nu putem spune dacă sunt măcar posibile şi încă mai puţin cum sunt constituite. În interiorul naturii pătrund observaţia şi analiza fenomenelor, şi nu se poate şti cât de departe se va ajunge aici cu vremea. Dar acele probleme transcendentale care depăşesc

natura nu le vom putea rezolva niciodată, chiar dacă întreaga natură ne-ar fi dezvăluită, pentru că nu ne este dat să observăm propria noastră simțire cu altă intuiție decât cu aceea a simțului nostru intern. Căci în această simțire se află secretul originii sensibilității noastre. Raportul acestei sensibilități cu un obiect şi ceea ce este principiul transcendental al acestei unități sunt fără îndoială prea adânc ascunse, pentru ca noi, care chiar pe noi înşine nu ne cunoaştem decât prin simțul intern, prin urmare ca fenomen, să putem întrebuința un instrument de investigare atât de impropriu, spre a găsi altceva decât mereu numai fenomene, a căror cauză nonsensibilă am vrea mult s-o explorăm.

Ceea ce face extrem de utilă această critică a concluziilor scoase din simplele acte ale reflecției este că demonstrează clar nulitatea tuturor concluziilor făcute asupra unor obiecte pe care le comparăm între ele numai în intelect şi că totodată confirmă ceea ce noi [A 279, B 335] am accentuat îndeosebi: că deşi fenomenele nu sunt cuprinse ca lucruri în sine printre obiectele intelectului pur, ele sunt totuşi singurele lucruri prin care cunoştința noastră poate avea realitate obiectivă, anume acolo unde conceptelor le corespunde o intuiție.

Dacă reflectăm numai logic, noi comparăm pur şi simplu conceptele noastre între ele în intelect, pentru a şti dacă două concepte au acelaşi conținut, dacă se contrazic sau nu, dacă ceva este intrinsec cuprins în concept sau i se adaugă; care din cele două este dat şi care nu are decât valoarea unui mod de a gândi conceptul dat. Dar dacă aplic aceste concepte la un obiect în genere (în sens transcendental), fără a-l determina mai îndeaproape, pentru a şti dacă este un obiect al intuiției sensibile sau al intuiției intelectuale, se manifestă îndată restricții (de a nu ieşi din acest concept) care interzic orice folosire empirică a lor şi dovedesc tocmai prin aceasta că reprezentarea unui obiect ca lucru în genere nu este numai *insuficientă*, dar că, fără determinarea ei sensibilă şi independent de condiția empirică, ea este *contradictorie* în sine; că trebuie deci sau să se facă abstracție de orice obiect (în logică), sau, dacă se admite un obiect, să-l gândim sub condițiile intuiției sensibile; că, prin urmare, inteligibilul ar reclama o intuiție cu totul particulară pe care [B 336] noi nu o avem şi că, în lipsa ei, [A 280] inteligibil nu este nimic *pentru noi*, dar că nici fenomenele nu pot fi obiecte în sine. Căci dacă gândesc numai lucruri în genere, diversitatea raporturilor externe nu poate constitui, desigur, o diversitate a lucrurilor însele, ci mai curând o presupune; şi dacă conceptul unuia nu diferă deloc intrinsec de conceptul celuilalt, nu fac altceva decât să pun unul şi acelaşi lucru în raporturi diverse. Apoi, prin adăugarea unei simple afirmații (realitate) la alta, pozitivul este extins şi nimic nu-i este retras sau suprimat; prin urmare, realul în lucrurile în genere nu poate fi contradictoriu etc.

*
* *

După cum am arătat, conceptele reflecției au, din cauza unei anumite interpretări greşite, o atât de mare influență asupra folosirii intelectului, încât ele au putut să seducă pe unul din cei mai perspicace dintre toți filosofii, făcându-l să construiască un pretins sistem de cunoaştere intelectuală, care caută să determine obiectele lui fără intervenția simțurilor. Tocmai de aceea, dezvăluirea cauzei înşelătoare a amfiboliei acestor concepte în provocarea de false principii este de mare utilitate pentru a determina sigur şi a asigura limitele intelectului.

[B 337] Trebuie în adevăr să spunem că ceea ce convine în general unui concept sau îl contrazice convine sau contrazice [A 281] şi tot particularul care este cuprins sub acel concept *(dictum de omni et nullo)*; dar ar fi absurd să modificăm acest principiu logic, făcându-l să semnifice: ceea ce nu este cuprins într-un concept general, nu e cuprins nici în cele particulare care stau sub el: căci acestea sunt concepte particulare tocmai fiindcă conțin în ele mai mult decât e gândit în conceptul general. Întregul sistem intelectual al lui Leibniz este construit în realitate pe acest principiu din urmă; el cade deci o dată cu acest principiu şi, împreună cu el, tot echivocul care rezultă din el în folosirea intelectului.

Principiul indiscernabilelor se întemeia propriu-zis pe supoziția că, dacă în conceptul despre un lucru în genere nu se întâlneşte o anumită distincție, ea nu se întâlneşte nici în lucrurile

însele; prin urmare, că toate lucrurile care nu se disting unele de altele în conceptul lor (în ceea ce priveşte calitatea şi cantitatea) sunt perfect identice *(numero eadem)*. Dar fiindcă în simplul concept despre un lucru oarecare s-a făcut abstracție de multe condiții necesare intuiției lui, se întâmplă ca, printr-o grabă ciudată, să se considere că elementele de care se face abstractie nu se întâlnesc [B 338] nicăieri şi să nu se acorde lucrului decât ceea ce e cuprins în conceptului.

[A 282] Conceptul de un picior la puterea a treia de spațiu este în sine total identic, oriunde şi ori de câte ori l-aş gândi. Dar două picioare la puterea a treia nu sunt totuşi diferite în spațiu decât prin locurile lor *(numero diversa)*; aceste locuri sunt condițiile intuiției în care e dat obiectul acestui concept, şi aceste condiții nu aparțin conceptului, ci întregii sensibilități. De asemenea, în conceptul unui lucru nu este nici o contradicție, dacă nimic negativ nu a fost unit cu ceva afirmativ, şi concepte numai afirmative, unindu-se, nu pot produce nici o negație. Dar, în intuiția sensibilă, în care este dată realitatea (de exemplu, mişcarea), se găsesc condiții (direcții opuse) de care în conceptul mişcării în genere se făcuse abstracție şi care fac posibilă o contradicție care, fără îndoială, nu e logică, pentru că din ceva pur pozitiv fac un zero = 0; şi nu s-ar putea spune că toate realitățile se acordă între ele, din cauză că între conceptele lor nu se

întâlneşte nici o contradicţie*. Din punctul de vedere al simplelor concepte, [B 339] interiorul este substratul [A 283] tuturor raporturilor sau determinărilor externe. Dacă deci fac abstracţie de toate condiţiile intuiţiei şi mă ţin numai de conceptul unui lucru în genere, atunci pot face abstracţie de orice raport extern, şi totuşi trebuie să rămână un concept despre ceea ce nu semnifică nici un raport, ci numai determinări interne. De aici pare să rezulte că în orice lucru (substanţă) este ceva care e absolut intern şi care precede toate determinările externe, pentru că le face în primul rând posibile; că, prin urmare, acest substrat este ceva care nu mai conţine în sine raporturi externe, că deci e *simplu* (căci lucrurile corporale nu sunt totdeauna decât raporturi, cel puţin ale părţilor lor între ele); şi fiindcă nu cunoaştem determinări absolut interne decât pe acelea ale simţului nostru intern, acest substrat este nu numai simplu, ci şi determinat (după analogia cu simţul nostru intern) prin *reprezentări*, că deci toate lucrurile ar fi propriu-zis [B 340] *monade* sau fiinţe simple, înzestrate cu reprezentări. Toate acestea ar fi şi juste, dacă ceva mai mult decât conceptul unui lucru în genere nu ar aparţine numai condiţiilor [A 284] sub care ne pot fi date obiecte ale intuiţiei exteme şi de care face abstracţie conceptul pur. Căci se vădeşte atunci că un fenomen permanent în spaţiu (întindere impenetrabilă) nu poate conţine decât exclusiv raporturi şi absolut nimic intern şi totuşi să fie primul substrat al oricărei percepţii externe. Cu ajutorul simplelor concepte eu nu pot gândi în adevăr, fără ceva intern, nimic extern, tocmai fiindcă conceptele de relaţie presupun lucruri absolut date şi nu sunt posibile fără acestea. Dar, fiindcă în intuiţie este cuprins ceva care nu se găseşte deloc în simplul concept despre un lucru în genere şi fiindcă acest ceva ne pune la îndemână substratul care nu ar putea fi cunoscut prin simple concepte, anume un spaţiu care, cu toate cele ce conţine, constă din raporturi pur formale sau chiar reale, eu nu pot spune: fără ceva absolut intem, nici un lucru nu poate fi reprezentat *prin simple concepte*, nu este nici în lucrurile însele conţinute sub aceste concepte şi în *intuiţia lor* nimic extern care să nu aibă ca fundament ceva absolut intem. Căci, dacă am făcut abstracţie de toate condiţiile intuiţiei, nu ne [B 341] rămâne în adevăr în simplul concept decât interiorul în genere *(das Innere überhaupt)* şi raportul părţilor lui între ele, numai prin care este posibil externul. Dar această necesitate, care nu se întemeiază decât pe abstracţie, nu găseşte loc în lucruri, [A 285] întrucât sunt date în intuiţie cu astfel de determinări care exprimă simple raporturi, fără a avea ca fundament ceva intem, tocmai din cauză că ele nu sunt lucruri în sine, ci sunt numai fenomene. Ceea ce cunoaştem, de asemenea, în materie sunt exclusiv raporturi (ceea ce numim determinările ei interne nu este decât comparativ intern); dar printre ele sunt unele independente şi permanente, prin care ne este dat un obiect determinat. Dacă, făcând abstracţie de aceste raporturi, nu mai am absolut nimic de gândit, aceasta nu suprimă conceptul unui lucru ca fenomen şi nici conceptul unui obiect *in abstracto*, dar anulează orice posibilitate a unui astfel de obiect determinabil prin simple concepte, adică a unui noumen. E fără îndoială surprinzător să auzim că un lucru trebuie să constea în întregime din raporturi, dar un astfel de lucru nu este decât simplu fenomen şi nu poate fi gândit cu ajutorul categoriilor pure; el însuşi constă în simple raporturi a ceva în genere cu simţurile. Tot astfel, dacă începem cu simple concepte, nu se pot gândi raporturile lucrurilor *in abstracto* altfel decât presupunând că unul este cauza unor determinări în celălalt; căci acesta este conceptul [B 342] intelectului nostru despre raporturile însele. Dar, fiindcă facem abstracţie de orice intuiţie, atunci dispare un întreg mod după care diversul poate determina reciproc locul elementelor lui, anume forma sensibilităţii [A 286] (spaţiul) care precede totuşi orice cauzalitate empirică.

Dacă prin obiecte, care sunt numai inteligibile, înţelegem acele lucruri care sunt gândite prin categorii pure fără nici o schemă a sensibilităţii, atunci astfel de obiecte sunt imposibile. Căci condiţia folosirii obiective a tuturor conceptelor intelectului nostru este numai modul intuiţiei noastre sensibile, prin care ne sunt date obiecte; şi dacă facem abstracţie de acest mod, aceste concepte nu au nici un raport cu vreun obiect. Chiar dacă am admite un alt mod de intuire decât intuiţia noastră sensibilă, totuşi funcţiile noastre de a gândi nu ar avea nici o semnificaţie cu privire la această intuire. Dacă nu înţelegem prin ele decât obiecte ale unei intuiţii nonsensibile, faţă de care categoriile noastre nu sunt, fără îndoială, valabile şi despre care deci nu putem avea niciodată vreo cunoaştere (nici intuiţie, nici concept), trebuie să admitem noumena în acest sens

numai negativ; căci atunci ele nu spun altceva decât că modul nostru de intuire nu se referă la toate lucrurile, ci numai la obiectele [B 343] simțurilor noastre, prin urmare că valabilitatea lui obiectivă este limitată şi că rămâne loc pentru un alt mod oarecare de intuire şi deci şi pentru lucruri, ca obiecte ale lui. Dar atunci conceptul unui noumen este problematic, adică este reprezentarea unui lucru despre care noi nu putem [A 287] spune nici că e posibil, nici că e imposibil, fiindcă nu cunoaştem nici un alt mod de intuire decât pe cel al intuiției noastre sensibile şi nici un alt mod de concepte decât categoriile, nici unul din aceste două moduri nefiind însă adecvat unui obiect extrasensibil. Nu putem deci extinde pozitiv câmpul obiectelor gândirii noastre dincolo de condițiile sensibilității noastre şi nu putem admite, în afară de fenomene, obiecte ale gândirii pure, adică noumena, fiindcă aceste obiecte nu au nici un sens pozitiv care să poată fi indicat. Căci despre categorii trebuie să mărturisim că ele singure nu sunt suficiente pentru cunoaşterea lucrurilor în sine şi că, fără datele sensibilității, ele ar fi numai forme subiective ale unității intelectului, dar fără obiect. Gândirea, în adevăr, nu este în sine un produs al simțurilor şi, ca atare, nu este nici limitată de ele, dar aceasta nu înseamnă că are o aplicare proprie şi pură, fără ajutorul sensibilității, căci atunci ea ar fi fără obiect. Nici noumen nu poate fi numit un astfel de *obiect*; căci noumen semnifică tocmai conceptul problematic despre un obiect pentru o cu totul [B 344] altă intuiție şi un cu totul alt intelect decât este al nostru, prin urmare este el însuşi o problemă. Conceptul de noumen nu este deci conceptul unui obiect, [A 288] ci o problemă legată inevitabil de limitarea sensibilității noastre, anume de a şti dacă nu pot exista obiecte total independente de intuiția sensibilității, problemă care nu poate fi rezolvată decât în mod indeterminat, anume: că, deoarece intuiția sensibilă nu se referă la toate lucrurile fără deosebire, rămâne loc pentru multe alte obiecte; că, deci, aceste obiecte nu pot fi negate în mod absolut, dar că, în lipsa unui concept determinat (pentru că nici o categorie nu este aptă pentru aceasta), nu pot fi nici afirmate ca obiecte pentru intelectul nostru.

Intelectul limitează, prin urmare, sensibilitatea, fără a-şi extinde prin aceasta câmpul lui propriu şi avertizând-o să nu cuteze a se îndrepta spre lucruri în sine, ci numai spre fenomene, el gândeşte un obiect în sine, dar numai ca obiect transcendental, care este cauza fenomenului (prin urmare el însuşi nu este fenomen), şi nu poate fi gândit nici ca o cantitate, nici ca realitate, nici ca substanță etc. (fiindcă aceste fenomene reclamă totdeauna forme sensibile, în care determină un obiect); obiect despre care, deci, nu ştim deloc dacă se găseşte în noi sau şi în afară [B 345] de noi, dacă ar dispărea o dată cu sensibilitatea sau dacă, în caz că aceasta ar fi suprimată, el ar mai subzista. Suntem liberi, dacă vrem, să numim acest obiect noumen, pentru că reprezentarea despre el nu e sensibilă. Dar fiindcă nu-i putem aplica nici un concept al intelectului nostru, această reprezentare rămâne totuşi vidă pentru noi şi nu serveşte decât să desemneze limitele cunoaşterii noastre sensibile şi să lase un spațiu liber, pe care nu-l putem umple [A 289] nici cu ajutorul experienței posibile, nici cu ajutorul intelectului pur.

Critica acestui intelect pur nu îngăduie deci să ne creăm un câmp nou de obiecte, în afară de acelea care i se pot prezenta ca fenomene, şi să ne aventurăm în lumi inteligibile, nici măcar în conceptul lor. Eroarea care acționează asupra lui în modul cel mai înşelător şi care poate fi, fără îndoială, scuzată, deşi nu poate fi justificată, constă în faptul că folosirea intelectului se face, împotriva menirii lui transcendentale, şi că obiectele, adică intuițiile posibile, trebuie să se orienteze după concepte, iar nu conceptele după intuițiile posibile (ca după singurele condiții pe care se întemeiază valabilitatea lor obiectivă). Iar cauza acestei erori este aceea că apercepția şi, cu ea, gândirea preced orice ordine determinată posibilă a reprezentărilor. Noi gândim deci ceva în genere şi-l determinăm în parte sensibil, dar distingem [B 346] totuşi obiectul general şi reprezentat *in abstracto* de acest mod de a-l intui; ne rămâne atunci un mod de a-l determina numai prin gândire, un mod care nu este, în adevăr, decât o formă logică fără conținut, dar pare totuşi să fie un mod cum obiectul există în sine *(noumenon)*, independent de intuiție, care e limitată la simțurile noastre.

*

* *

[A 290] Înainte de a părăsi Analitica transcendentală, trebuie să mai adăugăm ceva care, deşi în sine de importanţă nu prea considerabilă, ar putea totuşi părea necesar perfectării sistemului. Conceptul suprem de la care se obişnuieşte să se înceapă o filosofie transcendentală este de obicei diviziunea în posibil şi imposibil. Dar fiindcă orice diviziune presupune un concept divizat, trebuie să fie dat un concept şi mai înalt, iar acesta este conceptul unui obiect în genere (luat în mod problematic şi lăsând nedecis dacă el este ceva sau nimic). Deoarece categoriile sunt singurele concepte care se raportează la obiecte în genere, pentru a distinge dacă un obiect este ceva sau nimic, se va urma ordinea şi indicaţia categoriilor.

[B 347] 1. Conceptelor de tot, mulţi şi unu le este opus conceptul care suprimă totul, adică *nici un*, şi astfel obiectul unui concept căruia nu-i corespunde nici o intuiţie indicabilă este = nimic, adică un concept fără obiect, cum sunt noumenele, care nu pot fi numărate printre posibilităţi, deşi nu trebuie să fie considerate din această cauză nici ca imposibile *(ens rationis)*, sau cumva ca anumite noi forţe fundamentale, pe care [A 291] le gândim, e adevărat, fără contradicţie, dar şi fără exemplu scos din experienţă şi care deci nu trebuie numărate printre posibilităţi.

2. Realitatea este *ceva*, negarea nu este *nimic*, adică este un concept despre lipsa unui obiect ca umbra, frigul *(nihil privativum)*.

3. Simpla formă a intuiţiei, fără substanţă, nu este în sine un obiect, ci numai condiţia lui formală (ca fenomen), ca spaţiul pur şi timpul pur, care sunt într-adevăr ceva ca forme de intuire, dar ele însele nu sunt obiecte, care să fie intuite *(ens imaginarium)*.

[B 348] 4. Obiectul unui concept care se contrazice pe el însuşi nu este nimic, deoarece conceptul nimic este imposibilul, cam ca figura rectiliniară din două laturi *(nihil negativum)*.

Tabelul acestei diviziuni a conceptului *nimic* (căci diviziunea paralelă a lui ceva urmează de la sine) ar trebui deci să fie întocmită astfel:

[A 292] NIMIC

ca

1 Concept vid fără obiect *ens rationis*	
2 Obiect vid al unui concept *nihil privativum*	3 Intuiţie vidă fără obiect *ens imaginarium*

4
Obiect vid fără concept
nihil negativum

Vedem că existenţa gândită (nr. 1) se distinge de nonexistentă (nr. 4) prin faptul că cea dintâi nu e îngăduit să fie numărată printre posibilităţi, fiindcă nu este decât ficţiune (deşi noncontradictorie), în timp ce cea de-a doua este opusă posibilităţii, deoarece conceptul se suprimă pe el însuşi. Dar amândouă sunt [B 349] concepte vide. Dimpotrivă, *nihil privativum* (nr. 2) şi *ens imaginarium* (nr. 3) sunt date vide pentru concepte. Dacă lumina n-ar fi fost dată simţurilor; nu ne-am putea reprezenta nici întunericul, şi dacă existenţe întinse n-ar fi fost percepute, nu ne-am putea reprezenta spaţiul. Atât negarea cât şi simpla formă a intuiţiei nu sunt, fără un real, obiecte.

[A 293] LOGICA TRANSCENDENTALĂ

Diviziunea a doua

DIALECTICA TRANSCENDENTALĂ

Introducere

1. DESPRE APARENȚA TRANSCENDENTALĂ

Am numit mai sus dialectică în genere *o logică a aparenței*. Aceasta nu înseamnă că ea este o teorie *a probabilității*; căci probabilitatea este un adevăr, dar un adevăr cunoscut prin principii insuficiente, a cărui înțelegere este în adevăr deficientă, dar din această cauză nu este totuşi înşelătoare şi deci nu trebuie să fie separată de partea analitică a logicii. Mai puțin încă se cuvine [B 350] să fie considerate ca identice *fenomenul* şi *aparența*. Căci adevărul sau aparența nu sunt în obiect, întrucât e intuit, ci în judecata despre el, întrucât e gândit. Se poate deci spune fără îndoială că simțurile nu greşesc, dar nu din cauză că ele judecă totdeauna corect, ci fiindcă nu judecă deloc. De aceea, adevărul precum şi eroarea, prin ur mare şi aparența, ca inducere în eroare, nu se găsesc decât în judecată, adică numai în raportul obiectului cu intelectul nostru. Într-o cunoştință care se acordă în totul [A 294] cu legile intelectului nu este eroare. Nu este eroare nici într-o reprezentare a simțurilor (fiindcă ea nu conține nici o judecată). Nici o forță a naturii însă nu poate devia prin ea însăşi de la legile ei proprii. De aceea, nici intelectul numai prin el însuşi (fără influența unei alte cauze), nici simțurile prin ele însele n-ar greşi; intelectul nu ar greşi din cauză că, acționând numai după legile lui, efectul (judecata) trebuie să se acorde în mod necesar cu aceste legi. Iar în acordul cu legile intelectului constă formalul oricărui adevăr. În simțuri nu este nici o judecată, nici adevărată, nici falsă. Fiindcă în afara acestor două izvoare de cunoaştere nu mai avem altele, urmează că eroarea nu este produsă decât prin influența neobservată a sensibilității asupra intelectului, prin care se întâmplă că principiile subiective ale

judecății [B 351] se întâlnesc cu principiile obiective şi le fac să devieze de la menirea lor*. Se întâmplă aici ca şi cu un corp în mişcare: prin el însuşi el s-ar mişca totdeauna în linie dreaptă în aceeaşi direcție, dar dacă asupra lui îşi exercită influența în acelaşi timp o altă forță într-o altă direcție, el descrie o mişcare curbă. Pentru a distinge actul propriu [A 295] al intelectului de forța care intervine, va fi necesar să se considere judecata eronată ca diagonala dintre două forțe care determină judecata în două direcții diferite, formând oarecum un unghi, şi să se descompună acest efect compus în două efecte simple, în cel al intelectului şi cel al sensibilității. E ceea ce trebuie să se facă în judecățile pure *a priori* cu ajutorul reflecției transcendentale, prin care (cum a fost arătat deja) fiecărei reprezentări i se indică locul ei adecvat în facultatea de cunoaştere, prin urmare este distinsă şi influența sensibilității asupra intelectului.

Nu este treaba noastră aici să tratăm despre aparența empirică (de exemplu, despre iluziile optice) care se găseşte în folosirea empirică a unor [B 352] reguli, altfel juste, ale intelectului şi prin care judecata este sedusă de influența imaginației; avem a face numai cu *aparența transcendentală*, care exercită influențe asupra principiilor, a căror folosire nu este aplicată niciodată la experiență, căci în acest caz am avea cel puțin o piatră de încercare pentru a le verifica valoarea, care ne duce, împotriva oricăror avertizări ale criticii, cu totul dincolo de limitele folosirii empirice a categoriilor şi ne înşală cu iluzia unei lărgiri a *intelectului pur*. Vom numi *imanente* principiile a căror aplicare se menține cu totul în hotarele experienței posibile, [A 296] iar *transcendente*, pe acelea care trec de aceste hotare. Dar prin ele nu înțeleg folosirea *transcendentală* sau abuzul categoriilor, care este o simplă eroare a facultății de judecare, nu suficient ținută în frâu de critică, şi care nu acordă destulă atenție hotarelor domeniului pe care e îngăduit intelectului pur să se exercite, ci înțeleg principii reale care ne îndeamnă să doborâm toți acei stâlpi de hotar şi îşi arogă un domeniu cu totul nou, care nu cunoaşte nicăieri nici o demarcație. *Transcendental* şi *transcendent* nu sunt prin urmare termeni identici. Principiile intelectului pur, pe care le-am expus mai sus, nu trebuie să aibă decât o folosire empirică şi nu una transcendentală, [B 353] care adică să depăşească limita experienței. Dar un principiu care înlătură aceste limite, ba chiar porunceşte să fie depăşite, se numeşte *transcendent*. Dacă critica noastră poate reuşi să descopere aparența acestor pretinse principii, atunci acele principii ale folosirii numai empirice vor putea fi numite, în opoziție cu cele din urmă, principii *imanente* ale intelectului pur.

Aparența logică, care constă în simpla imitație a formei raționale (aparența paralogismelor), îşi are izvorul numai într-o lipsă de atenție față de regula logică. De aceea, de îndată ce această regulă este aplicată la cazul prezent, aparența dispare cu totul. Aparența transcendentală, dimpotrivă, nu încetează totuşi, [A 297] chiar după ce a fost descoperită, şi Critica transcendentală a arătat clar zădărnicia ei. (De exemplu, aparența din judecata: lumea trebuie să aibă un început în timp.) Cauza este că în rațiunea noastră (considerată subiectiv ca o facultate omenească de cunoaştere) se găsesc reguli fundamentale şi maxime ale folosirii ei, care au cu totul aspectul de principii obiective şi prin care se face că necesitatea subiectivă a unei anumite legături a conceptelor noastre, în favoarea intelectului, este considerată ca o necesitate obiectivă a determinării lucrurilor în sine. O *iluzie* care nu poate fi în nici un caz evitată, tot aşa cum nu putem evita [B 354] ca marea să ni se pară în larg mai înaltă decât în apropiere de țărm, deoarece vedem largul prin raze mai înalte decât țărmul; sau şi mai mult: tot aşa cum nici astronomul nu poate împiedica Luna, atunci când răsare, să nu-i pară mai mare, deşi el nu se lasă înşelat de această aparență.

Dialectica transcendentală se va mulțumi deci să descopere aparența judecăților transcendente şi, în acelaşi timp, să împiedice ca ea să înşele; dar niciodată ea nu poate face ca această aparență să şi dispară (ca aparența logică) şi să înceteze a fi aparență. [A 298] Căci avem a face cu o *iluzie naturală* şi inevitabilă, care se bazează ea însăşi pe principii subiective şi pe care le dă ca obiective, pe când dialectica logică, în soluționarea paralogismelor, nu are a face decât cu o eroare în aplicarea principiilor sau cu o aparență artificială în imitarea lor. Există deci o dialectică naturală şi inevitabilă a rațiunii pure; nu e vorba de o dialectică în care să se încurce vreun diletant din lipsă de cunoştințe sau pe care vreun sofist a născocit-o ingenios pentru a

zăpăci oameni cu mintea întreagă, ci de una care este inseparabil legată de raţiunea omenească şi care, chiar după ce i-am descoperit iluzia, nu încetează totusi de a o momi şi de a o arunca [B 355] neîncetat în rătăciri momentane, care trebuie mereu înlăturate.

II. DESPRE RAŢIUNEA PURĂ CA SEDIU AL APARENŢEI TRANSCENDENTALE

A. DESPRE RAŢIUNE ÎN GENERE

Orice cunoaştere a noastră începe cu simţurile, înaintează de aici spre intelect şi sfârşeşte cu raţiunea, deasupra căreia nu se găseşte în noi nimic mai înalt pentru a prelucra materia intuiţiei şi a o aduce sub cea mai înaltă unitate [A 299] a gândirii. Fiindcă trebuie să dau acum o definiţie a acestei facultăţi supreme de cunoaştere, mă găsesc într-o anumită încurcătură. Ca şi intelectul, ea are o folosire numai formală, adică logică, fiindcă raţiunea face abstracţie de orice conţinut al cunoştinţei, dar are şi o folosire reală, fiindcă ea însăşi conţine originea anumitor concepte şi principii, pe care nu le împrumută nici de la simţuri, nici de la intelect. Prima dintre aceste facultăţi a fost fără îndoială definită de multă vreme de logicieni drept facultatea de a deduce mijlocit (spre deosebire de raţionamentele nemijlocite, *consequentiis immediatis*); dar a doua, care creează ea însăşi concepte, nu e încă explicată prin aceasta. Cum raţiunea se prezintă aici împărţită într-o facultate logică şi una [B 356] transcendentală, trebuie căutat un concept superior al acestui izvor de cunoaştere, care să cuprindă sub sine ambele concepte; totuşi, noi ne putem aştepta, în analogie cu conceptele intelectului, ca conceptul logic să ne dea, în acelaşi timp, cheia conceptului transcendental şi ca tabelul funcţiilor conceptelor logice să ne procure în acelaşi timp tabelul genealogic al conceptelor raţiunii.

În partea întâi a logicii noastre transcendentale am definit intelectul ca facultate a regulilor; aici distingem raţiunea de intelect, numind-o *facultate a principiilor*.

[A 300] Termenul de principiu este echivoc şi de obicei nu înseamnă decât o cunoştinţă care poate fi folosită ca principiu, deşi în el însuşi şi după originea lui proprie nu este un principiu. Orice judecată universală, fie ea scoasă chiar din experienţă (prin inducţie), poate servi ca premisă majoră într-un raţionament; dar, din cauza aceasta, ea nu este chiar un principiu. Axiomele matematice (de exemplu, că între două puncte nu poate fi decât o singură linie dreaptă) sunt chiar cunoştinţe universale *a priori* şi sunt deci numite cu drept cuvânt principii, în raport cu cazurile care le pot fi subsumate. Dar nu pot spune totuşi că eu cunosc în genere [B 357] şi în sine, din principii, această proprietate a liniilor drepte; nu o cunosc decât în intuiţia pură.

Aş numi deci cunoaştere din principii acea cunoaştere în care cunosc prin concepte particularul în general. Astfel, orice raţionament este o formă a derivaţiei unei cunoaşteri dintr-un principiu. Căci premisa majoră dă totdeauna un concept care face ca tot ce este subsumat sub condiţia acestui concept să fie cunoscut din el după un principiu. Cum fiecare cunoaştere universală poate servi ca premisă majoră într-un raţionament şi intelectul oferă *a priori* astfel de judecăţi universale, aceste judecăţi pot fi numite şi principii cu privire la folosirea lor posibilă.

[A 301] Dar dacă considerăm aceste principii ale intelectului pur în sine, după originea lor, ele nu sunt nimic mai puţin decât cunoştinţe din concepte. Căci ele nici n-ar fi măcar posibile *a priori*, dacă nu am introduce intuiţia pură (ca în matematică) sau condiţii ale unei experienţe posibile în genere. Că orice se întâmplă are o cauză nu poate fi dedus din conceptul a ceea ce se întâmplă în genere; principiul arată mai curând cum se poate obţine, din ceea ce se întâmplă, un concept de experienţă determinat.

Intelectul nu poate deci procura cunoştinţe sintetice din concepte, şi aceste cunoaşteri sunt propriu-zis acelea [B 358] pe care eu le numesc principii prin excelenţă, pe când toate judecăţile universale în genere pot fi numite prin comparaţie principii.

E o veche dorinţă care, cine ştie când?, se va împlini poate odată; să se descopere o dată, în locul infinitei varietăţi a legilor civile, principiile lor, căci numai în aceasta poate consta secretul de a simplifica, cum se spune, legislaţia. Dar şi aici legile nu sunt decât restricţii ale

libertății noastre la condiții care o fac să se acorde pe de-a-ntregul cu ea însăşi; prin urmare, ele se raportează la ceva care este în întregime propria noastră operă şi a cărei cauză putem fi noi înşine cu ajutorul acelor concepte. Dar a cere ca obiectele în sine, [A 302] natura lucrurilor, să fie supuse principiilor şi să trebuiască a fi determinate după simple concepte înseamnă a cere, dacă nu ceva imposibil, cel puțin ceva foarte absurd. Oricum ar sta însă lucrurile în această privință (căci asupra acestui punct cercetarea aşteaptă să fie făcută), rezultă cel puțin de aici clar că cunoştința din principii (în sine) este cu totul altceva decât simpla cunoaştere a intelectului; aceasta din urmă poate în adevăr precede şi alte cunoştințe în forma unui principiu, dar în sine (întrucât e sintetică) nu se întemeiază pe simpla gândire, nici nu conține în sine ceva universal după concepte.

[B 359] Dacă intelectul poate fi o facultate a unității fenomenelor cu ajutorul regulilor, atunci rațiunea este facultatea unității regulilor intelectului sub principii. Ea nu se raportează deci niciodată imediat la experiență sau la un obiect oarecare, ci la intelect, pentru a da *a priori*, prin concepte, cunoştințelor lor variate o unitate, care poate fi numită unitate rațională şi care este de cu totul altă natură decât aceea efectuată de intelect.

Acesta este conceptul general despre facultatea rațiunii, în măsura în care a putut fi făcut conceptibil în lipsa totală de exemple (care vor fi date abia în cele ce urmează).

[A 303] *B. DESPRE FOLOSIREA LOGICĂ A RAȚIUNII*

Se face o distincție între ceea ce este cunoscut nemijlocit şi ceea ce nu este decât dedus. Că într-o figură limitată de trei linii drepte se află trei unghiuri este cunoscut nemijlocit, dar că suma acestor unghiuri este egală cu două unghiuri drepte e numai dedus. Fiindcă avem continuu nevoie să raționăm şi ne obişnuim în cele din urmă cu acest gen de cunoaştere, sfârşim prin a nu mai remarca această distincție şi luăm, deseori, cum e cazul cu aşa-numitele iluzii ale simțurilor, ceva ca nemijlocit perceput, ceea ce totuşi nu e decât dedus: În orice raționament [B 360] este ojudecată care serveşte ca principiu şi o alta, anume concluzia, care e scoasă din cea dintâi, şi în sfârşit deducția (consecința) după care adevărul celei din urmă este legat indisolubil de adevărul celei dintâi. Dacă judecata dedusă este deja cuprinsă în prima, aşa încât ea poate fi dedusă din ea fără mijlocirea unei a treia reprezentări, atunci raționamentul se numeşte nemijlocit *(conseqaentia immediata)*; eu aş prefera să-l numesc raționament intelectual. Dar dacă, în afară de cunoştință, care serveşte de fundament, mai este necesară o altă judecată pentru a efectua concluzia, raționamentul se numeşte raționament deductiv. În judecata: *toți oamenii sunt muritori* sunt cuprinse deja judecățile: unii oameni sunt muritori, unii muritori sunt oameni, nimic din ce e nemuritor nu e [A 304] om, şi aceste judecăți sunt deci consecințe imediate ale primei. Dimpotrivă, judecata: toți savanții sunt muritori nu este cuprinsă în judecata pusă la bază (căci conceptul de savant nu se găseşte în ea), şi ea nu poate fi dedusă din aceasta decât cu ajutorul unei judecăți intermediare.

În orice raționament deductiv eu gândesc mai întâi o *regulă (major)* cu ajutorul *intelectului*. Apoi *subsumez* o cunoaştere sub condiția regulii *(minor)* cu ajutorul *facultății de judecată*. În sfârşit, determin cunoaşterea mea prin predicatul regulii [B 361] (*conclusio*), prin urmare *a priori* prin *rațiune*. Deci raportul pe care-l reprezintă premisa majoră, ca regulă, între cunoaştere şi condiția ei constituie diversele specii de raționamente deductive. Ele sunt deci exact trei, ca şi toate judecățile în genere, întrucât se disting în modul cum exprimă raportul cunoaşterii in intelect, anume: raționamente deductive *categorice, ipotetice* şi *disjunctive*.

Dacă, precum se întâmplă adeseori, concluzia e dată ca o judecată, pentru a se vedea dacă această judecată nu decurge din judecăți deja date, prin care este gândit un cu totul alt obiect, atunci caut în intelect aserțiunea acestei concluzii, pentru a vedea dacă ea nu se găseşte în el, sub anumite condiții, după o regulă generală. Dacă descopăr [A 305] o astfel de condiție şi dacă obiectul concluziei se lasă subsumat condiției date, atunci concluzia este dedusă din regula *care e valabilă şi pentru alte obiecte ale cunoaşterii*. Se vede de aici că rațiunea caută în raționament să

reducă marea diversitate a cunoaşterii intelectului la cel mai mic număr de principii (de condiţii generale) şi să efectueze astfel unitatea lor cea mai înaltă.

[B 362] *C. DESPRE FOLOSIREA PURĂ A RAŢIUNII*

Se poate izola raţiunea şi mai este ea atunci un izvor propriu de concepte şi judecăţi care nu provin decât din ea şi prin care ea se raportează la obiecte? sau ea nu este decât o facultate subalternă, menită să procure unor cunoştinţe date o anumită formă care se numeşte logică şi prin care toate cunoştinţele intelectului sunt coordonate între ele, şi regulile inferioare sunt subordonate altor reguli superioare (a căror condiţie cuprinde în sfera ei condiţia celor dintâi), în măsura în care poate fi realizată prin compararea lor? Aceasta este problema cu care ne vom ocupa acum numai în mod prealabil. În realitate, diversitatea regulilor şi unitatea principiilor sunt o exigenţă a raţiunii pentru a pune intelectul în perfect acord cu el însuşi, la fel cum intelectul aduce diversul intuiţiei sub concepte şi astfel efectuează legătura. [A 306] Dar un astfel de principiu nu prescrie obiectelor nici o lege şi nu conţine fundamentul posibilităţii de a le cunoaşte şi a le determina ca atare în genere, ci nu este decât o lege subiectivă a gospodăririi bogăţiilor intelectului nostru, pentru a reduce, prin compararea conceptelor lui, folosirea lor generală la numărul lor cel mai mic posibil, fără a fi autorizaţi prin aceasta să cerem de la obiectele însele o astfel de unitate, care este [B 363] favorabilă comodităţii şi extinderii intelectului nostru, şi totodată să dăm acelei maxime valabilitate obiectivă. Cu un cuvânt, problema este: dacă raţiunea în sine, adică raţiunea pură, conţine *a priori* principii şi reguli sintetice şi în ce pot consta aceste principii.

Procedeul formal şi logic al raţiunii în raţionamentele deductive ne oferă deja o indicaţie suficientă, pentru a găsi fundamentul pe care se va sprijini principiul transcendental al acestei facultăţi în cunoaşterea sintetică prin raţiunea pură.

Mai întâi, raţionamentul deductiv nu se referă la intuiţii, pentru a le supune regulilor (cum face intelectul cu categoriile lui), ci la concepte şi judecăţi. Dacă deci raţiunea pură se raportează şi la obiecte, totuşi ea n-are nici un raport nemijlocit cu acestea şi cu intuiţia lor, ci numai cu intelectul şi judecăţile lui, care se adresează în primul rând simţurilor [A 307] şi intuiţiilor lor, pentru a le determina obiectul lor. Unitatea raţională nu este deci unitatea unei experienţe posibile, ci se distinge esenţial de această unitate intelectuală. Principiul că tot ce se întâmplă are o cauză, nu este nicidecum cunoscut şi prescris de raţiune. El face posibilă unitatea experienţei şi nu împrumută nimic de la raţiune, care, fără [B 364] această raportare la experienţa posibilă, nu ar fi putut impune din simple concepte o astfel de unitate sintetică.

În al doilea rând, raţiunea caută, în folosirea ei logică, condiţia generală a judecăţii ei (a concluziei) şi raţionamentul deductiv nu este el însuşi altceva decât o judecată pe care o formăm subordonând condiţia ei unei reguli generale (majora). Cum această regulă e expusă, la rândul ei, aceleiaşi tentative a raţiunii şi cum trebuie astfel căutată (cu ajutorul unui prosilogism) condiţia condiţiei, pe cât de departe posibil, e clar că principiul propriu al raţiunii în genere (în folosirea logică) este de a găsi pentru cunoştinţa condiţionată a intelectului necondiţionatul prin care se completează unitatea lui.

Dar această maximă logică nu poate deveni un principiu al raţiunii pure decât dacă se admite că, dacă condiţionatul este dat, este dată (adică e cuprinsă în obiect şi în legătura lui) şi întreaga serie de condiţii [A 308] subordonate unele altora, serie care prin urmare este ea însăşi necondiţionată.

Un astfel de principiu al raţiunii pure este însă vădit *sintetic*; căci condiţionatul se raportă fără îndoială analitic la o condiţie oarecare, dar nu la necondiţionat. Din el trebuie să izvorască şi diferite judecăţi sintetice, despre care intelectul [B 365] pur nu ştie nimic, fiindcă el nu are a face decât cu obiecte ale unei experienţe posibile, a căror cunoaştere şi sinteză este totdeauna condiţionată. Dar necondiţionatul, dacă are într-adevăr loc, poate fi examinat separat după toate

determinările care îl disting de orice condiționat, şi trebuie să dea astfel materia pentru multe judecăți sintetice *a priori*.

Principiile fundamentale care provin din acest principiu suprem al rațiunii pure vor fi însă, față de toate fenomenele, *transcendente*, adică nu se va putea face niciodată de acest principiu o folosire empirică care să-i fie adecvată. El se va distinge deci cu totul de toate principiile intelectului (a căror folosire este total *imanentă*, pentru că nu au altă temă decât posibilitatea experienței). Dacă acel principiu, care afirmă că seria condițiilor (în sinteza fenomenelor sau chiar şi a gândirii lucrurilor în genere) se ridică până la necondiționat, are sau nu valoare obiectivă; ce consecințe decurg din aceasta pentru folosirea empirică a intelectului; [A 309] sau, mai curând, dacă nu există nicăieri un astfel de principiu rațional obiectiv valabil, ci un precept numai logic de a ne apropia, în urcarea la condiții tot mai înalte, de totalitatea acestor condiții şi de a pune astfel cea mai înaltă unitate rațională posibilă pentru noi în cunoştința noastră; dacă, zic, această nevoie a rațiunii a fost considerată, dintr-o neînțelegere, [B 366] ca un principiu transcendental al rațiunii pure, principiu care postulează pripit o astfel de totalitate absolută de la seria condițiilor în obiectele însele; şi, în acest caz, ce fel de interpretări greşite şi iluzii se pot strecura în raționamentele deductive a căror premisă majoră a fost luată din rațiunea pură (şi care, poate, este mai mult *petitio* decât postulat) şi care se urcă de la experiență spre condițiile ei: aceasta va fi problema noastră în Dialectica transcendentală, pe care o vom dezvolta acum pornind de la izvoarele ei, care sunt adânc ascunse în rațiunea omenească. O vom împărți în două capitole principale, dintre care *cel dintâi* va trata despre *conceptele transcendente* ale rațiunii pure, iar *al doilea*, despre *rțtionamentele* ei transcendente şi *dialectice*.

[A 310] DIALECITCA TRANSCENDENTALĂ

Cartea întâi

DESPRE CONCEPTELE RAȚIUNII PURE

Oricum ar sta lucrurile cu posibilitatea conceptelor derivate din rațiunea pură, aceste concepte nu sunt totuşi numai reflectate, ci deduse. Conceptele intelectului sunt şi gândite *a priori* anterior [B 367] experienței şi în vederea ei; dar ele nu conțin nimic mai mult decât unitatea reflectiei asupra fenomenelor, întrucât ele trebuie să aparțină necesar unei conştiințe empirice posibile. Numai prin ele este posibilă cunoaşterea şi determinarea unui obiect. Ele procură deci mai întâi materia pentru raționamentul deductiv şi nu le precedă concepte *a priori* despre obiecte, din care să poată fi deduse. Dimpotrivă, realitatea lor obiectivă se întemeiază numai pe faptul că, deoarece constituie forma intelectuală a oricărei experiențe, aplicarea lor trebuie să poată fi arătată oricând în experiență.

Dar denumirea de concept rațional arată deocamdată că el nu vrea să se lase limitat în hotarele experienței, fiindcă priveşte o cunoştință din care orice cunoştință empirică nu este decât o parte (poate întregul [A 311] experienței posibile sau al sintezei ei empirice), cunoştință până la care, fără îndoială, nici o experiență reală nu ajunge vreodată complet, deşi face totuşi totdeauna parte din ea. Conceptele raționale servesc pentru a *concepe*, aşa cum conceptele intelectuale servesc pentru a *înțelege* (percepțiile). Când conțin necondiționatul, ele se raportează la ceva din care face parte orice experiență, dar el însuşi nu este niciodată un obiect al experienței, ceva spre care conduce rațiunea în concluziile ei pe care le scoate din experiență şi după care ea evaluează şi măsoară gradul folosirii ei empirice, dar care nu constituie niciodată [B 368] un element al sintezei empirice. Dacă astfel de concepte au, cu toate acestea, o valabilitate obiectivă, ele pot fi numite *conceptus ratiocinati* (concepte riguros deduse); dacă nu, ele sunt dobândite pe furiş şi ilicit cel puțin printr-o aparență de deducție şi pot fi numite *conceptus ratiocinantes* (concepte sofistice). Dar fiindcă acest lucru nu poate fi explicat decât abia în capitolul despre raționamentele dialectice ale rațiunii pure, nu-l putem încă lua în considerare. Deocamdată, aşa

cum am numit categorii conceptele pure ale intelectului, vom denumi conceptele raţiunii pure cu un nou nume şi le vom numi Idei transcendentale: vom explica şi justifica această denumire.

DIALECTICA TRANSCENDENTALĂ

[A 312] Cartea întâi
Secţiunea întâi

DESPRE IDEI ÎN GENERE

În ciuda marii bogăţii a graiurilor noastre, gânditorul se găseşte adeseori stingherit când e vorba să găsească o expresie care să redea exact conceptul lui şi în lipsa căreia el nu se poate face înţeles bine nici altora, nici chiar lui însuşi. A făuri cuvinte noi [B 369] e o pretenţie de a legifera în materie de limbi vorbite, pretenţie care reuşeşte rareori, şi înainte de a recurge la acest mijloc desperat este prudent să căutăm într-o limbă moartă şi savantă, pentru a vedea dacă se găseşte în ea acest concept împreună cu expresia lui adecvată; şi chiar dacă vechea lui folosire ar fi devenit incertă, din cauza neglijenţei autorilor ei, totuşi e mai bine să se consolideze sensul care-i era propriu (chiar dacă ar rămâne dubios, dacă odinioară i se dădea exact acelaşi sens) decât să se piardă totul numai fiindcă ne facem ininteligibili.

De aceea, dacă pentru a exprima un anumit concept nu se găseşte decât un singur cuvânt care, în accepţia lui deja primită, să fie [A 313] strict adecvat acestui concept, pe care este foarte important să-l distingem de alte concepte analoage, este prudent să nu procedăm risipitor cu el sau să-l folosim sinonimic numai din dorinţa de variaţie, înlocuind unii termeni cu alţii, ci să-i păstrăm cu grijă semnificaţia particulară; fiindcă alt fel se poate uşor întâmpla ca după ce expresia nu ocupă special atenţia, ci se pierde în mulţimea altora cu sens foarte diferit, să se piardă şi ideea pe care singură această expresie ar fi putut-o păstra.

[B 370] Platon s-a servit de expresia *Idee,* astfel încât se vede bine că el a înţeles prin ea ceva care nu numai că nu este împrumutat niciodată de la simţuri, ci care depăşeşte mult chiar conceptele intelectului, cu care s-a ocupat Aristotel, fiindcă în experienţă nu se găseşte nicicând ceva care să-i corespundă. Ideile sunt, la el, arhetipuri ale lucrurilor însele şi nu numai chei pentru experienţe posibile, cum sunt categoriile. După părerea lui, ele derivau din raţiunea supremă, de unde au fost împărtăşite raţiunii omeneşti, care însă acum nu se mai găseşte în starea ei originară, ci trebuie să recheme cu trudă Ideile vechi, acum foarte întunecate, cu ajutorul reminiscenţei (care se numeşte filosoie). Nu vreau să intru aici într-o expunere literară pentru a determina sensul pe care marele filosof l-a dat expresiei [A 314] lui. Remarc numai că nu e nimic extraordinar, atât în conversaţia comună cât şi în cărţi, să înţelegi un autor chiar mai bine decât s-a înţeles el pe sine însuşi, şi anume prin comparaţia ideilor pe care le exprimă asupra obiectului lui, dat fiind că el nu determinase îndeajuns conceptul lui şi că, astfel, uneori el vorbea sau chiar gândea împotriva propriei lui intenţii.

Platon a observat foarte bine că facultatea noastră de cunoaştere simte o nevoie cu mult mai înaltă decât să silabisească numai fenomene în conformitate cu unitatea sintetică, pentru a le putea citi [B 371] ca experienţă, şi că raţiunea noastră se ridică în mod natural la cunoştinţe care merg cu mult mai departe decât poate să-i corespundă cândva vreun obiect pe care-l poate da experienţa, dar care totuşi îşi au realitatea lor şi nu sunt nicidecum simple himere.

Platon a găsit Ideile sale mai ales în tot ce e practic*, adică se întemeiază pe libertate care, la rândul ei, [A 315] este supusă cunoaşterilor, care sunt un produs propriu al raţiunii. Cine ar vrea să scoată conceptele virtuţii din experienţă, cine ar vrea să dea (cum de fapt au făcut mulţi) ca model pentru izvorul de cunoaştere ceea ce poate servi cel mult ca exemplu pentru o explicaţie imperfectă, acela ar face din virtute o fantomă echivocă, variabilă după timp şi împrejurări, inutilizabilă pentru o regulă. Dimpotrivă, oricine observă că dacă cineva îi este prezentat [B 372] ca model al virtuţii, el are totdeauna adevăratul original numai în capul lui propriu, cu care compară acest pretins model şi-l apreciază numai după el. Aceasta însă este Ideea de virtute cu privire la care toate obiectele posibile ale experienţei pot servi, ce-i drept, ca exemple (ca dovezi că ceea ce reclamă conceptul de raţiune e practicabil într-un anumit grad), dar nu ca arhetipuri. Faptul că niciodată un om nu va acţiona adecvat cu ceea ce conţine Ideea pură de virtute nu dovedeşte deloc că este ceva himeric în această Idee. Căci orice judecată asupra valorii sau nonvalorii morale nu este totuşi posibilă decât cu ajutorul acestei Idei; prin urmare, ea este în mod necesar la baza oricărui progres spre perfecţiunea morală, oricât de departe ne-ar ţine de ea obstacolele aflate în natura omenească şi al căror grad nu poate fi determinat.

[A 316] *Republica* lui Platon a devenit proverbială, ca un exemplu pretins izbitor de perfecţiune imaginară care nu-şi poate avea sediul decât în creierul unui gânditor fără ocupaţie, şi Brucker găseşte ridicolă afirmaţia filosofului că un principe n-ar guverna niciodată bine dacă nu ar participa la Idei. Dar am face mai bine să urmărim această idee mai îndeaproape şi (acolo unde eminentul bărbat ne lasă fără ajutor) s-o punem în lumină prin noi străduinţe decât s-o respingem ca inutilă [B 373] sub pretextul mizerabil şi dăunător că este impracticabilă. O constituţie având ca scop *cea mai mare libertate omenească* întemeiată pe legi care fac ca *libertatea fiecăruia să poată coexista cu cea a altora* (nu e vorba de cea mai mare fericire, căci aceasta va urma de la sine) este totuşi cel puţin o Idee necesară, care trebuie să servească de bază nu numai primului proiect al unei constituţii, ci şi tuturor legilor, şi în care trebuie de la început să se facă abstracţie de obstacolele prezente, care poate nu rezultă inevitabil atât din natura omenească cât mai curând din neglijarea adevăratelor Idei în materie de legislaţie. Căci nimic nu poate fi mai dăunător şi mai nedemn de un filosof decât apelul vulgar la o experienţă pretinsă contrară, care totuşi nu ar fi existat dacă acele instituţii ar fi fost întemeiate la timpul oportun pe Idei [A 317] şi dacă, în locul lor, concepte grosolane, tocmai fiindcă fuseseră scoase din experienţă, nu ar fi zădărnicit orice intenţie bună. Cu cât legislaţia şi guvernul ar fi întocmite mai în conformitate cu această Idee, cu atât mai rare, [B 374] fără îndoială, ar deveni pedepsele; şi atunci este cu totul raţional să se afirme (cum face Platon) că într-o legislaţie care ar fi în perfect acord cu Ideile pedepsele nu ar fi necesare. Deşi acest lucru din urmă nu se poate produce niciodată, totuşi este cu totul justă Ideea care propune acest maximum ca arhetip, pentru ca, orientându-se după el, să apropie tot mai mult constituţia legală a oamenilor de cea mai mare perfecţiune posibilă. Căci, oricare ar fi gradul cel mai ridicat la care trebuie să se oprească omenirea şi deci oricât de mare ar fi distanţa care rămâne în mod necesar între Idee şi realizarea ei, nimeni nu poate şi nu trebuie să le determine, tocmai fiindcă e vorba de libertate, care poate depăşi orice limită stabilită.

Dar nu numai în lucrurile în care raţiunea omenească arată o adevărată cauzalitate şi în care Ideile devin cauze eficiente (ale acţiunilor şi obiectelor lor), anume în domeniul moral, ci chiar cu privire la natura însăşi Platon vede cu drept cuvânt dovezi clare ale originii ei din Idei. O plantă, un animal, orânduirea regulată a lumii (probabil deci şi întreaga ordine a naturii) arată clar [A 318] că nu sunt posibile decât după Idei; că în adevăr nici o făptură individuală, în condiţiile particulare ale existenţei ei, nu cadrează cu Ideea celei mai mari perfecţiuni a speciei ei (tot atât de puţin ca şi omul cu Ideea de omenire, pe care chiar el însuşi o poartă în sufletul lui ca arhetip al acţiunilor lui), că totuşi acele Idei sunt determinate singular, imuabil, universal în intelectul suprem, că sunt cauzele originare ale lucrurilor şi că numai ansamblul legăturii lor în univers [B 375] este total adecvat acelei Idei. Dacă se face abstracţie de ceea ce este exagerat în expresie, avântul genial al filosofului de a se înălţa de la contemplarea copiei pe care o prezintă ordinea fizică a lumii la legătura ei arhitectonică după scopuri, adică după Idei, e o trudă care merită stimă şi care e demnă de urmat; însă cu privire la principiile moralei, legislaţiei şi religiei, unde

Ideile fac în primul rând posibilă experienţa însăşi (a binelui), deşi ele nu pot fi exprimate aici niciodată pe deplin, această încercare are un merit cu totul particular, pe care nu-l cunoaştem decât fiindcă îl judecăm tocmai după regulile empirice, care trebuie să-şi piardă valabilitatea, ca principii, în faţa acestor idei. Căci, în ce priveşte natura, experienţa ne pune la îndemână regula şi este izvorul adevărului; dar în ce priveşte legile morale, experienţa este (din nefericire!) mama aparenţei şi este foarte [A 319] reprobabilă tentativa de a scoate legile pentru ceea *ce trebuie să fac* din ceea ce *se face* sau de a voi să le limităm prin ceea ce se face.

În locul tuturor acestor consideraţii, a căror dezvoltare cuvenită constituie de fapt demnitatea proprie a filosofiei, să ne ocupăm acum cu o lucrare nu atât de strălucită, dar totuşi nici lipsită de merit, anume să denivelăm şi să consolidăm terenul pentru acele maiestuoase [B 376] edificii ale moralei, teren în care se găsesc tot felul de găuri de cârtiţe ale unei raţiuni care, căutând comori, îl sapă zadarnic, în ciuda bunelor ei intenţii, şi care ameninţă soliditatea acelei clădiri. Avem deci acum sarcina să cunoaştem exact folosirea transcendentală a raţiunii pure, principiile şi Ideile ei, pentru a putea determina şi aprecia just influenţa raţiunii pure şi valoarea ei. Totuşi, înainte de a pune capăt acestei introduceri prealabile, rog pe aceia cărora li-e scumpă filosofia (ceea ce mai mult se spune decât se întâlneşte de obicei), dacă se vor convinge prin expunerile făcute şi cele ce urmează, să apere termenul de Idee în sensul lui originar, pentru ca să nu se mai confunde de acum înainte cu celelalte expresii cu care se desemnează de obicei tot felul de reprezentări într-o dezordine nepăsătoare şi pentru ca ştiinţa să nu mai sufere prejudicii. Nu ne lipsesc totuşi denumiri perfect adecvate fiecărei specii de reprezentări fără a avea nevoie să încălcăm proprietatea [A 320] altuia. Iată o scară gradată a lor. Genul este *reprezentarea* în genere *(repraesentatio)*. Sub ea stă reprezentarea însoţită de conştiinţă *(perceptio)*. O *percepţie* care se raportează exclusiv la subiect ca modificare a stării sale este *senzaţie (sensatio)*, o percepţie obiectivă este *cunoaştere (cognitio)*. Aceasta din urmă este sau [B 377] *intuiţie,* sau *concept (intuitus vel conceptus)*. Intuiţia se raportează nemijlocit la obiect şi e singulară, conceptul se raportează mijlocit cu ajutorul unei note care poate fi comună mai multor lucruri. Conceptul este sau un *concept empiric*, sau un *concept pur*, şi conceptul pur, întrucât îşi are originea exclusiv în intelect (nu în imaginea pură a sensibilităţii), se numeşte *noţiune (notio)*. Un concept scos din noţiuni, care depăşeşte posibilitatea experienţei, este Idee sau concept raţional. Cine s-a obişnuit cu aceste distincţii nu va mai putea suporta să audă pe cineva numind Idee reprezentarea culorii roşii. Ea nu trebuie numită nici măcar noţiune (concept al intelectului).

DIALECTICA TRANSCENDENTALĂ

[A 321] Cartea întâi
Secţiunea a doua

DESPRE IDEILE TRANSCENDENTALE

Analitica transcendentală ne-a dat un exemplu al modului cum simpla formă logică a cunoştinţei noastre poate conţine originea conceptelor pure *a priori*, care, anterior oricărei experienţe, reprezintă obiecte sau mai curând indică unitatea sintetică, care singură face posibilă [B 378] o cunoştinţă empirică despre obiecte. Forma judecăţilor (transformată într-un concept al sintezei intuiţiilor) a produs categoriile, care conduc, în experienţă, orice folosire a intelectului. Putem spera la fel că forma raţionamentelor, dacă o aplicăm la unitatea sintetică a intuiţiilor după regula categoriilor, va conţine originea unor concepte particulare *a priori*, pe care le putem numi concepte pure ale raţiunii sau *Idei transcendentale* şi care vor determina, după principii, folosirea intelectului în ansamblul întregii experienţe.

Funcţia raţiunii, în raţionamentele ei, constă în universalitatea cunoaşterii prin concepte, şi raţionamentul însuşi este o judecată care e determinată [A 322] *a priori* în întreaga sferă a condiţiei ei. Judecata: Caius este muritor, aş putea s-o scot din experienţă numai cu ajutorul

intelectului. Dar eu caut un concept care să cuprindă condiția în care e dat predicatul (aserțiunea în genere) acestei judecăți (adică aici conceptul de om); şi după ce l-am subsumat acestei condiții, luată în întreaga ei sferă (toți oamenii sunt muritori), determin în consecință cunoaşterea obiectului meu (Caius e muritor).

Prin urmare, noi restrângem în concluzia unui raționament un predicat la un anumit obiect, [B 379] după ce înainte l-am gândit în premisa majoră în toată sfera lui sub o anumită condiție. Această cantitate completă a sferei în raport cu o astfel de condiție se numeşte *universalitate (universalitas)*. Acesteia îi corespunde, în sinteza intuițiilor, *totalitatea (universitas)* condițiilor. Astfel, conceptul rațional transcendental nu este decât acela despre *totalitatea* condițiilor pentru un condiționat dat. Dar fiindcă numai *necondiționatul* face posibilă totalitatea condițiilor şi fiindcă, invers, totalitatea condițiilor este ea însăşi totdeauna necondiționată, atunci un concept rațional pur în genere poate fi definit prin conceptul necondiționatului, întrucât el conține un principiu al sintezei condiționatului.

[A 323] Câte feluri de raporturi există, pe care intelectul şi le reprezintă cu ajutorul categoriilor, vor exista şi tot atâtea feluri de concepte raționale pure şi va trebui deci să căutăm în primul rând un *necondiționat* al sintezei *categorice* într-un *subiect*; în al doilea rând, un *necondiționat al* sintezei *ipotetice a* membrilor unei *serii*; în al treilea rând, un *necondiționat* al sintezei *disjunctive a* părților într-un *sistem*.

Există, în adevăr, tot atâtea specii de raționamente, din care fiecare tinde prin prosilogisme spre necondiționat: prima, spre un subiect care el însuşi nu mai e predicat; a doua, spre o supoziție [B 380] care nu mai presupune nimic; a treia, spre un agregat al membrilor diviziunii, pentru care nu mai e nimic necesar spre a completa diviziunea conceptului. De aceea, conceptele raționale pure ale totalității în sinteza condițiilor sunt necesare, cel puțin ca probleme, pentru a împinge pe cât posibil unitatea intelectului până la necondiționat, şi ele sunt întemeiate în natura rațiunii omeneşti, chiar dacă acestor concepte transcendentale le-ar lipsi *in concreto* o folosire corespunzătoare lor şi deci nu ar avea alt folos decât să îndrepte intelectul în direcția unde folosirea lui, extinsă până la extrem, rămâne în acelaşi timp de perfect acord cu ea însăşi.

[A 324] Dar vorbind aici de totalitatea condițiilor şi de necondiționat ca titlu comun al tuturor conceptelor raționale, ne lovim iarăşi de o expresie, de care nu ne putem dispensa şi de care totuşi nu ne putem servi deplin din cauza unei ambiguități pe care o are în urma unui lung abuz care s-a făcut prin folosirea ei. *Absolut* este unul din puținele cuvinte care, în sensul lor originar, au fost construite conform unui concept căruia mai târziu nici un alt cuvânt al aceleiaşi limbi nu-i este exact adecvat şi a cărui pierdere [B 381] sau, ceea ce-i acelaşi lucru, folosire imprecisă trebuie să atragă după sine şi pierderea conceptului însuşi, şi anume a unui concept de care, fiindcă ocupă mult rațiunea, noi nu ne putem dispensa fără mare pagubă pentru toate judecățile transcendentale. Cuvântul *absolut* este folosit acum adesea pentru a indica numai că ceva este considerat *în sine* şi că, deci, e valabil *intrinsec*. În acest sens, *absolut posibil* ar semnifica ceea ce e posibil în sine *(interne)*, ceea ce de fapt e *minimum* ce se poate spune despre un obiect. Pe de altă parte, el e folosit uneori şi pentru a desemna că ceva este valabil sub toate raporturile (în mod nelimitat) (de exemplu, puterea absolută) şi *absolut posibil* ar însemna în acest sens ceea ce-i posibil în toate privințele, sub toate raporturile, ceea ce, la rândul său, e *maximum* ce pot spune despre posibilitatea [A 325] unui lucru. Aceste sensuri se întâlnesc fără îndoială de multe ori împreună. Astfel, de exemplu, ceea ce e intrinsec imposibil este imposibil sub orice raport, prin urmare absolut imposibil. Dar în cele mai multe cazuri, ele sunt infinit depărtate unul de altul, şi eu nu pot conchide în nici un fel că deoarece ceva este posibil în sine este posibil şi sub orice raport, deci absolut posibil. În cele ce urmează [B 382] voi arăta că şi necesitatea absolută nu depinde nicidecum în toate cazurile de cea intrinsecă şi că deci nu trebuie să fie considerată ca echivalentă cu aceasta.Un lucru al cărui contrariu este intrinsec imposibil, contrariul lui este fără îndoială de asemenea imposibil în toate privințele, prin urmare lucrul însuşi este absolut necesar; dar reciproca nu este adevărată: din faptul că ceva este absolut necesar, eu nu pot conchide că contrariul lui este intrinsec imposibil, adică nu pot conchide că necesitatea *absolută* a lucrurilor este o necesitate *intrinsecă*; căci această necesitate intrinsecă

este, în anumite cazuri, o expresie cu totul goală, cu care noi nu putem uni nici cel mai neînsemnat concept, pe când cea de necesitate a unui lucru sub toate raporturile (cu privire la tot ce-i posibil) implică determinări cu totul particulare. Fiindcă pierderea unui concept de mare aplicație în filosofia speculativă nu poate fi niciodată indiferentă unui filosof, sper că nu-i vor fi indiferente nici determinarea şi păstrarea scrupuloasă a expresiei de care depinde conceptul.

[A 326] Mă voi servi de cuvântul *absolut* în acest sens mai larg şi îl voi opune numai la ceea ce nu e valabil decât relativ sau sub un raport particular, căci valabilul relativ este restrâns la condiții, pe când absolutul este valabil fără restricții.

Conceptul rațional transcendental nu se raportează totdeauna decât la totalitatea absolută în sinteza condițiilor şi nu se opreşte niciodată decât la ceea ce este necondiționat în mod absolut, adică sub orice raport. Căci rațiunea pură lasă totul pe seama intelectului, care se [B 383] raportează în primul rând la obiectele intuiției sau mai curând la sinteza lor în imaginație. Rațiunea îşi rezervă numai totalitatea absolută în folosirea conceptelor intelectului şi încearcă să extindă unitatea sintetică, care e gândită în categorie, până la necondiționatul absolut. Această totalitate poate fi deci numită *unitate rațională* a fenomenelor, aşa cum aceea pe care o exprimă categoria poate fi numită *unitate intelectuală*. Astfel, rațiunea nu se raportează decât la folosirea intelectului, şi anume, nu întrucât el conține principiul experienței posibile (căci totalitatea absolută a condițiilor nu este un concept utilizabil într-o experiență, fiindcă nici o experiență nu este necondiționată), ci pentru a-i prescrie direcția spre o anumită unitate, despre care intelectul nu are nici un concept şi care urmăreşte să cuprindă [A 327] într-un *tot absolut* toate actele intelectului cu privire la fiecare obiect. De aceea, folosirea obiectivă a conceptelor pure ale rațiunii este totdeauna *transcendentă*, pe când aceea a conceptelor pure ale intelectului trebuie să fie, după natura ei, totdeauna *imanentă,* fiindcă se mărgineşte numai la experiența posibilă.

Înțeleg prin Idee un concept rațional necesar căruia nu i se poate da în simțuri nici un obiect corespunzător. Prin urmare, conceptele raționale pure, pe care le examinăm acum, sunt *Idei transcendentale*. [B 384] Ele sunt *concepte* ale rațiunii pure, căci consideră orice cunoaştere prin experiență ca determinată de o totalitate absolută a condițiilor. Ele nu sunt născocite arbitrar, ci sunt date de natura însăşi a rațiunii şi se raportează deci necesar la întreaga folosire a intelectului. Ele sunt, în sfârşit, transcendente şi depăşesc limitele oricărei experiențe, în care deci nu se poate prezenta niciodată un obiect care să fie adecvat Ideii transcendentale. Când numim o Idee, spunem *foarte mult* cu privire la obiect (ca despre un obiect al intelectului pur), dar *foarte puțin* cu privire la subiect (cu privire adică la realitatea lui sub condiție empirică), tocmai fiindcă, ca concept al unui maximum, nu poate fi dată niciodată *in concreto* în mod adecvat. Cum acesta este propriu-zis întregul scop al rațiunii în folosirea [A 328] ei numai speculativă şi cum apropierea de un concept, care nu este însă atins niciodată prin executare, este ca şi când conceptul ar eşua cu totul, despre un astfel de concept se spune: el nu este *decât* o Idee. Astfel, s-ar putea spune că totalitatea absolută a tuturor fenomenelor *nu este decât o Idee*, căci, cum nu putem realiza niciodată aşa ceva într-o imagine, ea rămâne o *problemă* fără nici o soluționare. Dimpotrivă, fiindcă în folosirea practică a intelectului nu e vorba decât de aplicarea după reguli, [B 385] Ideea rațiunii practice poate fi dată totdeauna real, deşi numai în parte *in concreto*, ba chiar ea este condiția indispensabilă a oricărei folosiri practice a rațiunii. Realizarea acestei Idei este totdeauna mărginită şi deficientă, dar în limite nedeterminabile, prin urmare ea este totdeauna supusă influenței conceptului unei totalități absolute. Prin urmare, Ideea practică este totdeauna foarte rodnică şi absolut necesară cu privire la acțiunile reale. În ea, rațiunea pură găseşte chiar cauzalitatea de a produce real ceea ce conține conceptul ei; de aceea, despre înțelepciune nu se poate spune oarecum disprețuitor: ea *ea nu este decât o Idee*, ci tocmai fiindcă este Ideea despre unitatea necesară a tuturor scopurilor posibile, ea trebuie să servească drept regulă pentru tot ce e practic ca condiție originară, cel puțin restrictivă.

[A 329] Deşi despre conceptele raționale transcendentale trebuie să spunem: *ele nu sunt decât Idei*, nu le vom considera totuşi nicidecum ca fiind de prisos şi zadarnice. Căci, deşi nici un obiect nu poate fi determinat prin ele, ele pot totuşi servi în fond şi fără să se observe intelectului ca un canon care să-i permită să-şi extindă folosirea şi s-o facă uniformă; prin aceasta, el nu

cunoaşte, ce-i drept, un obiect mai mult decât ar cunoaşte după conceptele lui, dar este mai bine şi mai departe condus în această cunoaştere. Fără să mai spun [B 386] că, poate, aceste Idei fac posibilă o trecere de la conceptele despre natură la cele practice şi, în felul acesta, pot procura Ideilor morale însele suport şi legătură cu cunoştinţele speculative ale raţiunii. Asupra tuturor acestor chestiuni trebuie să aşteptăm explicaţia în cele ce urmează.

Dar în conformitate cu planul nostru, să lăsăm la o parte Ideile practice şi să nu considerăm raţiunea decât în folosirea ei speculativă şi, mai restrâns încă, numai în folosirea transcendentală. Aici trebuie să urmăm aceeaşi cale pe care am urmat-o mai sus în deducţia categoriilor, anume, să examinăm forma logică a cunoaşterii raţionale şi să vedem dacă nu cumva, prin aceasta, raţiunea nu devine şi un izvor de concepte, care să ne facă să considerăm obiecte în sine ca determinate sintetic *a priori* în raport cu o funcţie sau alta a raţiunii.

[A 330] Raţiunea, considerată ca facultate a unei anumite forme logice a cunoaşterii, aste facultatea de a conchide, adică de a judeca în mod mijlocit (prin subordonarea condiţiei unei judecăţi posibile sub condiţia unei judecăţi date). Judecata dată este regula generală (premisa majoră, *major)*. Subordonarea condiţiei altei judecăţi posibile sub condiţia regulii este premisa minoră *(minor)*. Judecata reală care exprimă aserţiunea regulii *în cazul subsumat* este concluzia [B 387] *(conclusio)*. Regula, anume, exprimă ceva general sub o anumită condiţie. Condiţia regulii se găseşte într-un caz dat. Deci, ceea ce era universal valabil sub acea condiţie va fi considerat ca valabil şi în cazul dat (care conţine acea condiţie). Se vede uşor că raţiunea ajunge la o cunoştinţă cu ajutorul actelor intelectului care constituie o serie de condiţii. Dacă la judecata: toate corpurile sunt schimbătoare, eu nu ajung decât pornind de la cunoştinţa mai îndepărtată: tot ce este compus e *schimbător* (în care conceptul de corp nu se găseşte încă, dar care totuşi conţine condiţia lui); dacă trec de la această judecată la una mai apropiată, care stă sub condiţia celei dintâi: corpurile sunt compuse, şi de la aceasta la o a treia, care de acum înainte leagă cunoştinţa îndepărtată (schimbător) cu cea de faţă: [A 331] deci corpurile sunt schimbătoare, am ajuns printr-o serie de condiţii (premise) la o cunoştinţă (concluzie). Dar orice serie, al cărei exponent (al judecăţii categorice sau ipotetice) e dat, poate fi continuată; prin urmare, acelaşi procedeu al raţiunii duce la *ratiocinatio polysyllogistica*, care este o serie de raţionamente ce poate fi indefinit continuată, fie de partea condiţiilor *(perprosyllogismos)*, fie [B 388] de partea condiţionatului *(per episyllogismos)*.

Dar se va observa îndată că lanţul sau seria prosilogismelor, adică a cunoştinţelor, urmărită de partea principiilor sau a condiţiilor unei cunoştinţe date, cu alte cuvinte: *seria ascendentă* a raţionamentelor trebuie să se comporte totuşi altfel faţă de facultatea raţiunii decât *seria descendentă*, adică progresia pe care o urmează raţiunea de partea condiţionatului cu ajutorul episilogismelor. Deoarece în primul caz cunoştinţa *(conclusio)* nu este dată decât ca condiţionată, nu se poate ajunge la ea cu ajutorul raţiunii altfel decât cel puţin sub supoziţia că sunt daţi toţi membrii seriei de partea condiţiilor (totalitatea în seria premiselor), fiindcă numai sub această supoziţie judecata în chestiune este posibilă *a priori*; dimpotrivă, de partea condiţionatului sau a consecinţelor nu este gândită decât o serie *în devenire* [A 332] şi nu o serie deja *total* presupusă sau dată, prin urmare este gândită numai o progresie potenţială. De aceea, când o cunoştinţă este considerată ca condiţionată, raţiunea este constrânsă să considere seria condiţiilor în linie ascendentă ca terminată şi ca dată în totalitatea ei. Dar dacă aceeaşi cunoştinţă este considerată totodată ca o condiţie [B 389] a altor cunoştinţe care constituie între ele o serie de consecinţe în linie descendentă, raţiunea poate rămâne cu totul indiferentă faţă de problema de a şti până unde se întinde această progresie *a parte posteriori* şi dacă totalitatea acestei serii este în genere posibilă, fiindcă ea nu are nevoie de o astfel de serie pentru concluzia prezentă, întrucât aceasta e deja suficient determinată şi asigurată prin principiile ei *a parte priori*. Fie deci că de partea condiţiilor seria premiselor are *un punct de plecare* ca condiţie supremă, fie că nu, şi că, deci, este fără limite *a parte priori*, ea trebuie totuşi să conţină totalitatea condiţiilor, admiţând că noi nu am putea reuşi niciodată s-o cuprindem, şi trebuie ca întreaga serie să fie necondiţionat adevărată, pentru ca condiţionatul, care este privit ca o consecinţă rezultând din ea, să poată fi adevărat. Aceasta este o exigenţă a raţiunii care prezintă cunoştinţa ei ca determinată *a priori* şi

ca necesară, fie în sine, şi atunci nu e nevoie de principii, fie, în cazul când e derivată, ca un membru al unei serii de principii, care ea însăşi este necondiționat adevărată.

DIALECTICA TRANSCENDENTALĂ

[A 333, B 390] Cartea întâi
Secțiunea a treia

SISTEMUL IDEILOR TRANSCENDENTALE

Nu avem a face aici cu o dialectică logică, care face abstracție de orice conținut al cunoştinței şi descoperă numai aparența falsă în forma raționamentelor, ci cu o dialectică transcendentală, care trebuie să conțină cu totul *a priori* originea anumitor cunoştințe din rațiunea pură şi a unor concepte deduse prin raționament, al căror obiect nu poate fi dat deloc empiric, care se găsesc deci cu totul în afara facultății intelectului pur. Din raportul natural pe care folosirea transcendentală a cunoştinței noastre, atât în raționamente cât şi în judecăți, trebuie să-l aibă cu folosirea logică am conchis că nu există decât trei specii de raționamente dialectice, care se raportează la cele trei specii de raționamente prin care rațiunea poate ajunge la cunoştințe din principii şi că, în totul, problema ei este de a se ridica de la sinteza condiționată, de care intelectul este totdeauna legat, la cea necondiționată, pe care intelectul niciodată n-o poate atinge.

Raporturile pe care le pot avea reprezentările noastre sunt: 1) raportul cu [B 391] subiectul; 2) raportul cu obiecte, şi anume: [A 334] fie mai întâi ca fenomene, fie ca obiecte ale gândirii în genere. Dacă unim această subdiviziune cu cea precedentă, atunci orice raport al reprezentărilor, despre care ne putem construi sau un concept, sau o Idee, este triplu: 1. raportul cu subiectul; 2. raportul cu diversul obiectului în fenomen; 3. raportul cu toate lucrurile în genere.

Toate conceptele pure în genere se ocupă cu unitatea sintetică a reprezentărilor, dar conceptele rațiunii pure (Ideile transcendentale) se ocupă cu unitatea necondiționată a tuturor condițiilor în genere. Prin urmare, toate Ideile transcendentale pot fi împărtite în *trei clase*, din care cea *dintâi* conține *unitatea* absolută (necondiționată) *a subiectului gânditor, a doua, unitatea* absolută a *seriei condițiilor fenomenului, a treia, unitatea* absolută a *condiției tuturor obiectelor gândirii* în genere.

Subiectul gânditor este obiectul *psihologiei*, ansamblul tuturor fenomenelor (lumea) – obiectul *cosmologiei*, şi lucrul care conține condiția supremă a posibilității a tot ceea ce poate fi gândit (ființa tuturor ființelor) este obiectul *teologiei*. Rațiunea pură ne procură deci *Ideea* unei ştiințe transcendentale despre suflet *(psychologia rationalis)*, a unei ştiințe transcendentale despre lume [B 392] *(cosmologia rationalis)*, în sfârşit, şi a unei cunoaşteri transcendentale [A 335] a lui Dumnezeu *(theologia transcendentalis)*. Simpla schiță a uneia sau alteia din aceste ştiințe nu este de competența intelectului, chiar dacă el s-ar servi de cea mai înaltă folosire logică a rațiunii, adică de toate raționamentele imaginabile, pentru a înainta de la un obiect al lui (fenomen) la toate celelalte, până la termenii cei mai îndepărtați ai sintezei empirice; această schiță nu este decât un produs pur şi autentic sau o problemă a rațiunii pure.

Care sunt modurile de concepte pure ale rațiunii ce stau sub aceste trei titluri ale tuturor Ideilor transcendentale, va fi expus complet în capitolul următor. Ele urmează firul categoriilor. Căci rațiunea pură nu se raportează niciodată de-a dreptul la obiecte, ci la conceptele intelectului despre ele. Tot astfel, numai în expunerea completă va putea fi făcut clar cum rațiunea pură, numai prin folosirea sintetică a aceleiaşi funcții de care se serveşte în raționamentul categoric, trebuie să ajungă în mod necesar la conceptul unității absolute a *subiectului gânditor*, cum procedeul logic, în raționamentul ipotetic, trebuie să-l conducă la Ideea de incondiționat absolut *într-o serie* de condiții date, în sfârşit, cum simpla formă a raționamentului disjunctiv [B 393] trebuie să producă în mod necesar conceptul rațional suprem despre o *ființă a tuturor ființelor*; [A 336] o idee *(Gedanke)* care, la prima vedere, pare să fie extrem de paradoxală.

Pentru aceste Idei transcendentale nu este posibilă propriu-zis o *deducţie obiectivă*, ca aceea pe care am putut-o da despre categorii. Căci în realitate ele n-au nici un raport cu vreun obiect care să le poată fi dat, ca fiindu-le congruent, tocmai fiindcă ele nu sunt decât Idei. Am putut întreprinde însă o derivare subiectivă a lor din natura raţiunii noastre şi ea a şi fost făcută în prezentul capitol.

Se vede uşor că raţiunea pură nu are nici un alt scop decât totalitatea absolută a sintezei *de partea condiţiilor* (de inerenţă, sau de dependenţă, sau de concurenţă) şi că *de partea condiţionatului* nu are nimic a face cu totalitatea absolută. Căci ea nu are nevoie decât de cea dintâi pentru a presupune seria întreagă a condiţiilor şi a o da astfel *a priori* intelectului. Dar dacă o condiţie este integral (şi necondiţionat) dată, nu mai e nevoie de un concept raţional pentru continuarea seriei; căci intelectul descinde de la sine [B 394] de la condiţie la *condiţionat*. În felul acesta, Ideile transcendentale nu servesc decât pentru a ne *ridica* în seria condiţiilor până la necondiţionat, adică până la principii. Dar în ce priveşte *coborârea* la [A 337] condiţionat, există în adevăr o folosire logică foarte extinsă pe care o face raţiunea noastră de legile intelectului, dar nici o folosire transcendentală, şi dacă ne facem o Idee despre totalitatea absolută a unei astfel de sinteze (a unui *progressus*), de exemplu despre întreaga serie a tuturor schimbărilor *viitoare* ale lumii, aceasta nu e decât o existenţă de raţiune *(ens rationis)*, care nu este decât gândită arbitrar şi nu este presupusă necesar de raţiune. Căci posibilitatea condiţionatului presupune fără îndoială totalitatea condiţiilor lui, dar nu a consecinţelor lui. Prin urmare, un astfel de concept nu este o Idee transcendentală, singura cu care ne vom ocupa aici.

În cele din urmă se va mai observa că între Ideile transcendentale însele se manifestă o anumită legătură şi unitate şi că raţiunea pură aduce, cu ajutorul acestor Idei, toate cunoştinţele ei într-un sistem. A înainta de la cunoaşterea de sine (a sufletului) la cunoaşterea lumii şi, cu ajutorul acesteia, la fiinţa supremă este un progres atât de natural, încât el pare asemănător

înaintării logice a raţiunii de la [B 395] premise la concluzie*. Dacă aici se află efectiv în fond o înrudire ascunsă similară aceleia care există între procedeul logic şi cel transcendental este încă una din problemele a căror rezolvare trebuie s-o aşteptăm abia în cursul acestor cercetări. [A 338] Deocamdată ne-am atins scopul, fiindcă am putut scoate conceptele transcendentale [B 396] ale raţiunii, care de altfel în teoria filosofilor se amestecă de obicei cu altele, fără ca ei să le distingă măcar suficient de conceptele intelectului, din această situaţie echivocă, fiindcă am putut da originea lor şi totodată numărul lor exact, dincolo de care nu mai pot exista altele, şi le-am putut reprezenta într-o înlănţuire sistematică,jalonând astfel şi delimitând un câmp particular al raţiunii pure.

DIALECITCA TRANSCENDENTALĂ

Cartea a doua

DESPRE RAŢIONAMENTELE DIALECTICE ALE RAŢIUNII PURE

Se poate spune că obiectul unei simple Idei transcendentale e ceva despre care nu avem nici un concept, deşi această Idee a fost produsă necesar în raţiune după legile ei originare. Căci, de fapt, despre un obiect care să fie adecvat exigenţelor raţiunii nici nu e posibil un concept al intelectului, adică un concept care să poată fi arătat şi [A 339] să poată fi făcut intuitiv într-o experienţă posibilă. Ne-am exprima totuşi mai bine şi cu mai puţin risc de a fi rău înţeleşi dacă [B 397] am spune că despre obiectul care corespunde unei Idei noi nu putem avea nici o cunoaştere, deşi putem avea un concept problematic.

Realitatea transcendentală (subiectivă) a conceptelor pure ale raţiunii se bazează cel puţin pe faptul că suntem conduşi la astfel de Idei printr-un raţionament necesar. Există deci raţionamente care nu conţin premise empirice şi cu ajutorul cărora conchidem de la ceva pe care îl cunoaştem la altceva despre care nu avem nici un concept şi căruia îi atribuim totuşi, printr-o aparenţă inevitabilă, realitate obiectivă. Astfel de raţionamente trebuie numite, având în vedere rezultatul lor, mai curând *sofisme* decât raţionamente; deşi din punctul de vedere al originii lor ele pot purta numele din urmă, fiindcă nu sunt plăsmuite sau născute întâmplător, ci sunt izvorâte din natura raţiunii. Ele sunt sofisticări nu ale oamenilor, ci ale raţiunii pure însăşi, de care chiar cel mai înţelept dintre toţi oamenii nu se poate elibera şi eventual, după multă trudă, poate să evite eroarea, dar niciodată nu se poate elibera cu totul de aparenţă, care neîntrerupt îl hărţuieşte şi îşi râde de el.

Nu există deci decât trei specii de astfel de raţionamente dialectice, atâtea câte Idei există, la care ajung [A 340] concluziilor lor. În raţionamentul primei clase eu conchid de la conceptul transcendental [B 398] de subiect, care nu conţine nimic divers, la unitatea absolută a acestui subiect însuşi, despre care, în acest fel, n-am nici un concept. Voi numi acest raţionament dialectic *paralogism* transcendental. A doua clasă a raţionamentelor sofistice se bazează pe conceptul transcendental al totalităţii absolute a seriei condiţiilor pentru un fenomen dat în genere; şi din faptul că am totdeauna un concept contradictoriu în sine despre unitatea sintetică necondiţionată a seriei, de o parte, conchid exactitatea unităţii opuse, deşi nici despre ea nu am nici un concept. Voi numi starea raţiunii în aceste raţionamente dialectice *antinomie* a raţiunii pure. În sfârşit, în specia a treia a raţionamentelor sofistice conchid, de la totalitatea condiţiilor de a gândi obiecte în genere, întrucât îmi pot fi date, unitatea sintetică absolută a tuturor condiţiilor posibilităţii lucrurilor în genere, adică, de la lucruri pe care nu le cunosc după simplul lor concept transcendental, o fiinţă a tuturor fiinţelor, pe care o cunosc şi mai puţin printr-un concept transcendental şi despre a cărei necesitate necondiţionată nu-mi pot face nici un concept. Voi numi acest raţionament dialectic *ideal* al raţiunii pure.

DIALECTICA TRANSCENDENTALĂ

[A 341, B 399] Cartea a doua
Capitolul întâi

DESPRE PARALOGISMELE RAȚIUNII PURE

Paralogismul logic constă în falsitatea unui raționament din punctul de vedere al formei, oricare i-ar fi, de altminteri, conținutul. Dar un paralogism transcendental are un temei transcendental care duce la raționamente false din punct de vedere formal. În felul acesta, un asemenea raționament vicios îşi va avea fundamentul în natura raţiunii omeneşti şi va cuprinde în sine o iluzie inevitabilă, dar nu insolubilă.

Ajungem acum la un concept care n-a fost consemnat mai sus în lista generală a conceptelor transcendentale şi totuşi trebuie socotit printre ele, fără a aduce totuşi vreo modificare cât de mică acelui tabel şi a-l declara incomplet. Acesta este conceptul sau, dacă se preferă, judecata: *eu gândesc*. Se vede însă lesne că el este vehiculul tuturor conceptelor în genere, şi prin urmare, şi al celor transcendentale, fiind deci oricând cuprins între acestea, şi de aceea tot transcendental, ca şi ele, neputând însă avea vreun titlu aparte, deoarece el serveşte numai pentru a arăta [B 400] că orice gândire aparţine conştiinţei. Dar oricât [A 342] de pur este de orice element empiric (impresie a simţurilor), el serveşte totuşi pentru a distinge două feluri de obiecte, după natura puterii noastre de reprezentare. Eu, întrucât gândesc, sunt un obiect al simţului intern şi mă numesc suflet. Ceea ce este un obiect al simţurilor externe se numeşte corp. Deci expresia eu, ca fiinţă care gândeşte, desemnează însuşi obiectul psihologiei, care poate fi denumită ştiinţa raţională despre suflet, în caz că despre suflet nu năzuiesc să cunosc nimic mai mult decât ceea ce poate fi dedus, independent de orice experienţă (care mă determină mai îndeaproape *şi in concreto*), din acest concept de eu, care însoţeşte orice gândire.

Psihologia raţională este de fapt o încercare de acest fel; căci, dacă cel mai neînsemnat element empiric al gândirii mele, vreo percepţie particulară a stării mele interne, s-ar amesteca printre principiile de cunoaştere ale acestei ştiinţe, ea n-ar mai fi o psihologie raţională, ci una *empirică*. Avem deci înaintea noastră o pretinsă ştiinţă, care a fost construită pe singura judecată: *eu gândesc* şi al cărei temei sau a cărei lipsă de temei le putem cerceta aici în mod corespunzător şi în conformitate cu natura unei filosofii transcendentale. Să nu ne lăsăm amăgiţi de faptul că în această judecată, care exprimă percepţia de sine, eu am totuşi o experienţă [B 401] internă şi că prin urmare psihologia raţională, care este construită [A 343] pe ea, nu este niciodată pură, ci că este bazată în parte pe un principiu empiric. Căci această percepţie internă nu e altceva decât simpla apercepţie: *eu gândesc*, care face posibile chiar şi toate conceptele transcendentale, în care se spune: eu gândesc substanţa, cauza etc. Căci experienţa internă în genere şi posibilitatea ei sau percepţia în genere şi raportul ei cu altă percepţie nu poate fi considerată drept cunoaştere empirică, dacă nu este dată în mod empiric vreo deosebire particulară sau vreo determinare a lor, ci trebuie privită ca o cunoaştere a empiricului în genere şi ţine de cercetarea posibilităţii oricărei experienţe, cercetare care, negreşit, este transcendentală. Cel mai neînsemnat obiect al percepţiei (de exemplu, chiar numai plăcerea sau neplăcerea), care s-ar adăuga la reprezentarea generală a conştiinţei de sine, ar transforma imediat psihologia raţională într-o psihologie empirică.

Eu gândesc este deci textul unic al psihologiei raţionale, din care ea trebuie să-şi dezvolte întreaga înţelepciune. Se vede lesne că această idee, dacă trebuie raportată la un obiect (la mine însumi), nu poate conţine altceva decât predicate transcendentale ale acestui obiect, căci cel mai neînsemnat predicat empiric ar altera puritatea raţională şi independenţa ştiinţei de orice experienţă.

[A 344, B 402] Dar aici vom urma numai firul călăuzitor al categoriilor; atâta doar că, având în vedere că în cazul de faţă a fost dat mai întâi un lucru, eul, ca fiinţă gânditoare, deşi nu vom modifica ordinea de mai sus a categoriilor, aşa cum a fost prezentată în tabelul lor, totuşi aici

vom porni de la categoria substanței, prin care este reprezentat un lucru în el însuşi, şi vom parcurge seria lor în sens invers. Topica psihologiei raționale, din care trebuie derivat tot ce poate ea conține, este deci următoarea:

1
Sufletul este *substanță*

2
Simplu,
în ce privește calitatea lui

3
Numeric identic, adică *unitate* (nu pluralitate), în ce privește diferitele timpuri în care există

4
În relație

cu obiecte *posibile* în spațiu*

[A 345, B 403] Din aceste elemente rezultă toate conceptele psihologiei pure, numai prin compunerea lor şi fără a recunoaşte câtuşi de puțin vreun alt principiu. Această substanță, considerată numai ca obiect al simtului intern, dă conceptul de *imaterialitate*; ca substanță simplă, pe acela de *incoruptibilitate*; identitatea ei, ca substanță intelectuală, dă *personalitatea*; aceste trei, împreună, *spiritualitatea*; relația cu obiectele în spațiu dă *comerțul* cu corpurile; prin urmare, ea reprezintă substanța gânditoare ca principiu al vieții în materie, adică substanța ca suflet *(anima)* şi ca principiu al *animalității*; aceasta, limitată de spiritualitate, reprezintă *imortalitatea*.

La acestea se raportează patru paralogisme ale unei psihologii transcendentale, care în mod fals este considerată ca o ştiință a rațiunii pure despre natura ființei noastre gânditoare. La baza [B 404] ei nu putem pune altceva decât simpla reprezentare, [A 346] în sine complet lipsită de conținut: e u, despre care nici măcar nu se poate spune că este un concept, ci o simplă conştiință care însoțeşte toate conceptele. Prin acest eu, sau el, sau ceva (lucrul) care gândeşte nu ne reprezentăm altceva decât un subiect transcendental al ideilor = *X*, care nu este cunoscut decât prin idei, care sunt predicatele lui, şi despre care noi nu putem avea separat niciodată nici cel mai neînsemnat concept; de aceea, ne învârtim în jurul lui într-un cerc perpetuu, întrucât, pentru a putea formula vreo judecată despre el, trebuie să ne servim mereu de reprezentarea lui; o situație incomodă de care nu putem scăpa, deoarece conştiința în sine nu este atât o reprezentare care distinge un obiect particular, cât o formă a reprezentării în genere, în măsura în care ea trebuie să fie numită cunoaştere; căci numai despre reprezentare pot eu spune că prin ea gândesc ceva.

Dar chiar de la început trebuie să pară ciudat că şi condiția în care eu gândesc în genere şi care prin urmare nu este decât o proprietate a subiectului meu trebuie să fie în acelaşi timp valabilă pentru tot ceea ce gândeşte şi că putem pretinde să întemeiem pe o judecată care pare empirică o judecată apodictică şi universală, anume: că tot ce gândeşte este constituit aşa cum îmi spune propria-mi conştiință că sunt eu însumi constituit. [B 405] Iar aceasta din cauză că noi trebuie să atribuim necesar *a priori* lucrurilor toate proprietățile [A 347] care constituie condițiile în care, numai, noi le gândim. Despre o ființă gânditoare eu nu pot avea nici cea mai neînsemnată reprezentare printr-o experiență externă, ci numai printr-o conştiință de mine însumi. Astfel de obiecte nu sunt deci altceva decât transferul propriei mele conştiințe asupra altor lucruri, care numai astfel sunt reprezentate ca ființe gânditoare. Judecata: eu gândesc nu este însă luată aici decât problematic; nu în sensul că ar putea conține o percepție despre o existență (cartezianul *cogito*, *ergo sum*), ci numai ca posibilitate de a vedea ce însuşiri pot decurge din această atât de simplă judecată pentru subiectul ei (fie că el există sau nu).

Dacă la baza cunoaşterii raționale pure despre ființe gânditoare în genere ar sta ceva mai mult decât *cogito*, dacă am mai face apel şi la observațiile asupra jocului ideilor noastre, precum şi la legile naturale ale eului gânditor, care pot fi extrase din acest joc, ar rezulta o psihologie empirică, care ar fi o specie de *fiziologie* a simțului intern şi eventual ar putea servi să explice fenomenele lui, dar niciodată să descopere astfel de proprietăți care nu aparțin experienței posibile (ca aceea a simplicității), [B 406] nici să ne învețe *apodictic* despre ființe gânditoare în genere ceva care priveşte natura lor; ea n-ar fi deci o psihologie *rațională*.

[A 348] Deoarece judecata: *eu gândesc* (luată problematic) conține forma oricărei judecăți a intelectului în genere şi însoțeşte toate categoriile, ca vehicul al lor, este clar că concluziile scoase din ea nu pot conține decât o folosire transcendentală a intelectului, care exclude orice amestec al experienței şi despre a cărui progresare nu ne putem face, după cele arătate mai sus, de mai înainte un concept avantajos. Vom urmări deci cu un ochi critic judecata de-a lungul tuturor

predicamentelor psihologiei pure[9], dar pentru a fi mai concişi, vom prezenta examinarea lor într-o expunere neîntreruptă.

Mai întâi, următoarea observaţie generală poate ascuţi atenţia noastră asupra acestei specii de raţionament. Nu prin simplul fapt că gândesc cunosc un obiect oarecare, ci numai prin aceea că determin o intuiţie dată în raport cu unitatea conştiinţei, în care constă orice gândire, pot eu cunoaşte un obiect oarecare. Eu nu mă cunosc deci pe mine însumi prin faptul că sunt conştient de mine ca fiinţă gânditoare, ci dacă sunt conştient de intuiţia despre mine însumi, ca fiind determinantă cu privire la funcţia gândirii. Toate modurile conştiinţei de sine în gândire [B 407] nu sunt încă în sine concepte intelectuale despre obiecte (categorii), ci simple funcţii logice, care nu dau gândirii să cunoască nici un obiect, prin urmare nici pe mine însumi ca obiect. Ceea ce constituie obiectul nu este conştiinţa eului *determinant*, ci aceea a eului *determinabil*, adică a intuiţiei mele interne (în măsura în care diversul ei poate fi legat conform condiţiei generale a unităţii apercepţiei în gândire).

1) În toate judecăţile, eu sunt totdeauna subiectul *determinant* al acelei relaţii care constituie judecata. Dar că eu, care gândesc, trebuie să am totdeauna în gândire valoarea de *subiect* şi că pot fi considerat ca ceva care nu este legat de gândire numai ca predicat este o judecată apodictică şi chiar *identică*; dar ea nu înseamnă că eu ca *obiect* sunt o *fiinţă* care *subzist* prin mine însumi sau substanţă. Această judecată din urmă merge foarte departe, de aceea reclamă şi date care nu se găsesc deloc în gândire, reclamă poate (întrucât consider numai eul care gândeşte ca atare) mai mult decât voi găsi vreodată oriunde (în ea).

2) Că eul apercepţiei, prin urmare eul din orice gândire, este un *singular* care nu poate fi descompus într-o pluralitate de subiecte, prin urmare desemnează logic un subiect simplu, se află deja în conceptul de gândire, în consecinţă este o judecată analitică; dar aceasta [B 408] nu înseamnă că eul gânditor este o substanţă simplă, ceea ce ar fi o judecată sintetică. Conceptul de substanţă se raportează totdeauna la intuiţii, care la mine nu pot fi decât sensibile, prin urmare se află cu totul în afara câmpului intelectului şi a gândirii lui, despre care totuşi este propriu-zis vorba aici, când se spune că eul din gândire este simplu. Ar fi şi de mirare dacă ceea ce, de altfel, reclamă atâta precauţie pentru a distinge ce este substanţă în ceea ce oferă intuiţia, dar şi mai multă precauţie pentru a distinge dacă această substanţă poate fi şi simplă (ca la părţile materiei), ne-ar fi dat aici nemijlocit, oarecum ca printr-o revelaţie, în cea mai săracă dintre reprezentări.

3) Judecata despre identitatea eului meu în tot diversul de care sunt conştient este de asemenea conţinută în conceptele însele, prin urmare este o judecată analitică; dar această identitate a subiectului, de care pot deveni conştient în toate reprezentările lui, nu priveşte intuiţia lui, prin care el este dat ca obiect, deci nu poate însemna nici identitatea persoanei, prin care se înţelege conştiinţa identităţii propriei sale substanţe, ca fiinţă gânditoare, în orice schimbare de stări; pentru a o putea dovedi, nu este suficientă simpla analiză ajudecăţii: eu gândesc, ci ar fi necesare diferite judecăţi [B 409] sintetice, care se bazează pe intuiţia dată.

4) Judecata: eu disting propria mea existenţă ca a unei fiinţe gânditoare de alte lucruri dinafara mea (din care face parte şi corpul meu) este de asemenea o judecată analitică; căci alte lucruri sunt astfel de lucruri pe care le gândesc ca *distincte* de mine. Dar prin aceasta eu nu ştiu nicidecum dacă această conştiinţă de mine însumi este posibilă fără lucrurile dinafara mea, prin care îmi sunt date reprezentări, şi deci dacă eu pot exista numai ca fiinţă gânditoare (fără a fi om).

Prin analiza propriei mele conştiinţe nu s-a câştigat deci în gândire în genere absolut nimic în ce priveşte cunoaşterea despre mine însumi ca obiect. Expunerea logică a gândirii în genere este în mod fals considerată ca o determinare metafizică a obiectului.

Un mare obstacol, ba chiar singurul care ar sta în calea criticii noastre, ar fi dacă ar exista o posibilitate de a dovedi *a priori* că toate fiinţele gânditoare sunt în sine substanţe simple şi că deci, ca atare (ceea ce este o consecinţă a aceleiaşi dovezi), posedă în sine, inseparabil, personalitate, şi că sunt conştiente de existenţa lor separată de orice materie. Căci în felul acesta am fi făcut totuşi un pas dincolo de lumea sensibilă, am fi intrat în câmpul *noumenelor*, şi atunci să nu ne mai conteste [B 410] nimeni dreptul de a ne extinde în el, de a-l cultiva şi, după cum îl favorizează pe fiecare propria-i stea norocoasă, de a-l lua în posesiune. Căci judecata: orice fiinţă

gânditoare este ca atare o substanță simplă, este o judecată sintetică *a priori*, în primul rând, fiindcă ea depășește conceptul pus la bază și adaugă gândirii în genere *modul existenței* și, în al doilea rând, fiindcă unește cu acel concept un predicat (al simplicității) care nu poate fi dat în nici o experiență. Judecățile sintetice *a priori* nu sunt deci practicabile și admisibile, așa cum am afirmat, numai în legătură cu obiectele experienței posibile, și anume ca principii ale posibilității acestei experiențe însăși, ci pot fi raportate și la lucruri în genere și în sine, o consecință care ar pune capăt întregii noastre Criticiși ne-ar impune să lăsăm lucrurile în vechea lor situație. Dar pericolul nu este aici atât de mare, dacă privim lucrurile mai îndeaproape.

Procedeul psihologiei raționale este dominat de un paralogism, care poate fi prezentat prin următorul silogism:

[B 411] *Ceea ce nu poate fi gândit altfel decât ca subiect, nici nu există altfel decât ca subiect și este deci substanță*.

Dar o ființă gânditoare, considerată numai ca atare, nu poate fi altfel gândită decât ca subiect.

Deci, ea nici nu există decât ca atare, adică în calitate de substanță.

În premisa majoră se vorbește de o ființă care; în genere, poate fi gândită sub toate raporturile, prin urmare și așa cum poate fi dată în intuiție. Dar în premisa minoră nu este vorba de aceeași ființă decât în măsura în care ea se consideră pe sine ca subiect numai în raport cu gândirea și cu unitatea conștiinței, dar nu în același timp și în raport cu intuiția, prin care ea este

dată gândirii ca obiect. Deci concluzia este dedusă *per sophisma figurae dictionis*, prin urmare

printr-un raționament înşelător*.

[B 412] Că această rezolvare a faimosului argument într-un paralogism este absolut justă reiese în mod clar, dacă ne întoarcem privirea spre Nota generală la expunerea sistematică a principiilor şi la secțiunea despre noumene, unde s-a făcut dovada că conceptul unui lucru care poate exista pentru sine ca subiect, dar nu ca simplu predicat, nu posedă încă nici un fel de realitate obiectivă, cu alte cuvinte, că nu se poate şti dacă poate să-i corespundă pretutindeni un obiect, întrucât nu sesizăm posibilitatea unui asemenea mod de a exista, şi că prin urmare acest concept nu duce absolut la nici o cunoaştere. Pentru ca acest concept să indice deci sub numele de substanță un obiect care poate fi dat, pentru ca el să devină o cunoaştere, trebuie să aibă la bază o intuiție constantă, drept condiție indispensabilă a realității obiective a unui concept, adică ceva prin care numai obiectul poate fi dat. Dar în intuiția [B 413] internă noi nu avem nimic constant, căci eul nu este decât conştiința gândirii mele; dacă deci ne oprim numai la gândire, ne lipseşte chiar şi condiția necesară pentru a aplica eului ca ființă gânditoare conceptul de substanță, adică acela de subiect care există pentru sine; şi o dată cu realitatea obiectivă a conceptului cade cu totul şi simplicitatea substanței, legată de aceasta, şi se transformă într-o simplă unitate logică şi calitativă a conştiinței de sine în gândirea în genere, indiferent dacă subiectul este compus sau nu.

RESPINGEREA ARGUMENTULUI LUI MENDELSSOHN DESPRE PERMANENȚA SUFLETULUI

Acest filosof perspicace şi-a dat curând seama că argumentul obişnuit, care încearcă a dovedi că sutletul (dacă se admite că este o ființă simplă) nu poate înceta de a exista prin *descompunere*, este insuficient pentru a asigura continuitatea necesară a sufletului, întrucât ar mai putea fi admisă o încetare a existenței lui prin *dispariție*. În lucrarea sa *Phaedon*, el a căutat să pună sufletul la adăpost de această fragilitate, care ar însemna o adevărată anihilare, încumetându-se să demonstreze că o ființă simplă n-ar putea să înceteze de a exista, deoarece - dat fiind că ea nu poate fi diminuată şi deci nu poate pierde puțin câte puțin din existența ei şi astfel [B 414] să se transforme *treptat* în nimic (neavând în sine părți şi deci nici pluralitate) - între o clipă în care ea există şi cealaltă clipă, în care nu mai există, n-ar mai exista timp, ceea ce este imposibil.

Dar el nu s-a gândit că şi dacă admitem natura simplă a sufletului, din cauză că el nu cuprinde un divers de elemente *exterioare unele față de altele*, deci nici mărime extensivă, nu i s-ar putea totuşi contesta, ca oricărui lucru existent, mărime intensivă, adică un grad de realitate cu privire la toate facultățile lui, ba în genere cu privire la tot ceea ce constituie existența; că acest grad poate descreşte printr-o mulțime de grade infinit mai mici şi astfel pretinsa substanță (lucrul, a cărui permanență nu este încă bine stabilită) poate fi prefăcută în nimic, nu prin descompunere în părți, ci prin pierderea *(remissio)* treptată a forțelor ei (aşadar, prin consumare, dacă îmi este permis să mă servesc de această expresie). Căci însăşi conştiința are totdeauna un grad care mai

poate fi mereu diminuat*, prin urmare şi facultatea de a fi conştient [B 415] de sine şi la fel toate celelalte facultăți. Aşadar, permanența sufletului ca simplu obiect al simțului intern rămâne nedovedită si chiar indemonstrabilă, deşi permanența lui în viață, unde ființa gânditoare (ca om) este totodată un obiect al simțurilor externe, este clară în sine; dar cu aceasta nu se lasă satisfăcut

psihologul rațional, care se străduieşte să dovedească din simple concepte permanența absolută a

sufletului chiar dincolo de viață[**].

[B 416] Dacă luăm judecățile noastre de mai sus într-o înlănțuire *sintetică* - așa cum și trebuie luate, ca fiind valabile pentru toate ființele gânditoare, [B 417] în psihologia rațională ca sistem - și dacă, plecând de la categoria de relație cu judecata: toate ființele gânditoare sunt, ca atare, substanțe, parcurgem îndărăt seria lor până când se închide cercul, ajungem în cele din urmă la existența acestor ființe. În acest sistem, nu numai că ele au conștiința acestei existențe, independent de lucruri externe, dar o pot și determina prin ele însele (în raport cu permanența, care aparține [B 418] în mod necesar caracterului substanței). Dar de aici urmează că *idealismul* este inevitabil în acest sistem raționalist, cel puțin idealismul problematic, și că dacă existența lucrurilor externe nu este necesară pentru determinarea propriei noastre existențe în timp, atunci este inutil să o presupui, dacă nu poți aduce niciodată o dovadă în sprijinul ei.

Dacă, dimpotrivă, urmăm procedeul *analitic* în care *eu gândes* ceste dat ca o judecată care include o existență, prin urmare are la bază modalitatea, și analizăm judecata, pentru a cunoaște conținutul ei, anume dacă și în ce fel acest eu își determină numai prin aceasta existența lui în spațiu sau în timp, atunci judecățile psihologiei raționale ar începe nu de la conceptul unei ființe gânditoare în genere, ci de la o realitate și din modul cum este gândită ea, după ce s-a făcut abstracție de tot ceea ce este empiric aici, ar deduce [B 419] ceea ce aparține unei ființe gânditoare în genere, așa cum arată tabelul următor.

1
Eu gândesc,

2
ca subiect,

3
ca subiect simplu,

4
ca subiect identic,
în orice stare a gândirii mele.

Cum, în a doua propoziție, nu este determinat dacă eu pot exista și pot fi gândit numai ca subiect și nu cumva și ca predicat al altui subiect, conceptul de subiect este luat aici numai logic și rămâne nedeterminat dacă prin el trebuie înțeleasă sau nu substanța. Numai în a treia judecată unitatea absolută a apercepției, eul simplu, în reprezentare, la care se referă orice unire sau separare, care constituie gândirea, devine importantă și pentru sine, chiar dacă n-am stabilit nimic cu privire la natura sau subzistența subiectului. Apercepția este ceva real, iar simplicitatea ei este deja implicată în posibilitatea ei. Dar în spațiu nu există nimic real care să fie simplu; căci punctele (care constituie singurul lucru simplu în spațiu) sunt numai limite, iar nu ceva care servește ca parte la constituirea spațiului. De aici urmează deci [B 420] imposibilitatea unei explicații a naturii mele numai ca subiect gânditor, din principiile *materialismului*. Dar cum în prima judecată existența mea este considerată ca fiind dată, căci ea nu spune: orice ființă gânditoare există (ceea ce ar însemna totodată necesitatea absolută a acestor ființe și deci ar spune prea mult despre ele), ci numai: *eu exist* gândind, judecata este empirică și conține determinarea existenței mele numai cu privire la reprezentările mele în timp. Dar, pe de altă parte, fiindcă eu am nevoie aici mai întâi de ceva permanent, care, întrucât mă gândesc pe mine, nu-mi este dat în intuiția internă, nu este posibil să determin, prin această simplă conștiință de sine, modul în care exist, dacă exist ca substanță sau ca accident. Dacă deci *materialismul* este incapabil să explice existența mea, *spiritualismul* este tot atât de insuficient în această privință; iar consecința este că noi nu putem cunoaște nimic, în nici un mod, oricare ar fi el, despre natura sufletului nostru, care privește în genere posibilitatea existenței lui separate.

Și cum ar fi posibil să depășim experiența (existența noastră în viață) prin unitatea conștiinței, pe care noi înșine n-o cunoaștem decât prin aceea că avem absolută nevoie de ea pentru posibilitatea experienței, ba chiar să lărgim cunoașterea noastră asupra naturii tuturor

fiinţelor gânditoare în genere prin judecata [B 421] empirică, dar nedeterminată cu privire la orice fel de intuiţie: eu gândesc?

Nu există deci o psihologie raţională ca *doctrină*, care să adauge ceva la cunoaşterea de noi înşine, ci numai ca *disciplină*, care pune raţiunii speculative, în acest câmp, hotare de nedepăşit, pe de o parte pentru a nu se arunca în braţele materialismului fără suflet, pe de altă parte pentru a nu se pierde hoinărind în spiritualismul care pentru noi este lipsit de fundament în viaţă; ci mai curând ne avertizează să considerăm acest refuz al raţiunii noastre de a da un răspuns mulţumitor la întrebările pline de curiozitate care depăşesc această viaţă ca un semn din partea ei de a întoarce cunoaşterea de sine de la speculaţia extravagantă infructuoasă la o fecundă folosire practică, care, chiar dacă este îndreptată totdeauna numai asupra obiectelor experienţei, totuşi îşi ia principiile de la ceva mai înalt şi ne determină purtarea astfel, ca şi când menirea noastră s-ar întinde infinit dincolo de experienţă şi prin urmare dincolo de această viaţă.

Se vede din toate acestea că numai o înţelegere greşită a dat naştere psihologiei raţionale. Unitatea conştiinţei, care se află la baza categoriilor, este luată drept intuiţie a subiectului ca obiect şi i se aplică categoria substanţei. [B 422] Dar ea nu este decât unitatea în *gândire*, prin ea singură nefiind dat nici un obiect, deci asupra ei nu poate fi aplicată categoria de substanţă, care presupune totdeauna o *intuiţie* dată, şi prin urmare nu poate fi cunoscut acest subiect. Subiectul categoriilor nu poate deci dobândi un concept despre sine însuşi ca despre un obiect al categoriilor, prin aceea că el gândeşte aceste categorii; căci pentru a le gândi trebuie să pună la bază conştiinţa lui pură de sine, care a trebuit totuşi să fie explicată. Tot astfel subiectul, în care îşi are originar fundamentul reprezentarea de timp, nu poate determina prin aceasta propria lui

existență în timp, şi dacă acest ultim lucru nu este posibil, atunci nici primul, anume determinarea

de sine însuşi (ca fiinţă gânditoare în genere) nu poate avea loc cu ajutorul categoriilor*.

[B 423] Astfel, deci, o cunoaştere încercată dincolo de hotarele experienţei posibile şi care totuşi este de cel mai mare interes pentru omenire, în măsura în care cerem această cunoaştere filosofiei speculative, [B 424] se preface într-o speranţă iluzorie; totuşi severitatea criticii, prin faptul că dovedeşte în acelaşi timp imposibilitatea de a decide dogmatic despre un obiect al experienţei ceva care trece dincolo de hotarele experienţei, aduce raţiunii, în această preocupare a ei, un serviciu care nu este lipsit de importanţă, anume de a o pune de asemenea în siguranţă împotriva tuturor afirmaţiilor posibile contrare; ceea ce nu se poate efectua altfel decât fie dovedind apodictic judecata ei, fie, în cazul că acest lucru nu reuşeşte, căutând izvoarele acestei neputinţe care, dacă se află în limitele necesare ale raţiunii noastre, trebuie să supună atunci pe orice adversar aceleiaşi legi de renunţare la toate pretenţiile unei afirmaţii dogmatice.

Totuşi, prin aceasta, dreptul, ba chiar necesitatea de a admite o viaţă viitoare, potrivit principiilor folosirii practice a raţiunii, care este legată de folosirea speculativă, nu sunt prin aceasta câtuşi de puţin pierdute; căci şi aşa dovada pur speculativă n-a putut avea niciodată vreo influenţă asupra raţiunii comune a oamenilor. Această dovadă este aşezată pe vârful unui fir de păr, încât chiar şi şcoala o poate menţine pe acest vârf numai atât timp cât o face să se învârte neîncetat în jurul ei ca un titirez şi nu constituie aşadar nici chiar în ochii şcolii o bază solidă pe care s-ar putea construi ceva. Dovezile, care pot fi folosite de lume, îşi păstrează aici [B 425] toate valoarea lor nemicşorată şi, prin înlăturarea acelor pretenţii dogmatice, mai curând câştigă în claritate şi în putere naturală de convingere, punând raţiunea în propriul ei domeniu, adică în ordinea scopurilor, care este totodată o ordine a naturii. Dar atunci, ca facultate practică în sine, fără a fi limitată la condiţiile acestei de-a doua ordini, este îndreptăţită să extindă prima ordine şi cu ea propria noastră existenţă dincolo de limitele experienţei şi ale vieţii. Judecând *în analogie cu natura* fiinţelor vii din această lume, unde raţiunea trebuie să admită în mod necesar principiul că nu se găseşte nici un organ, nici o facultate, nici un impuls, deci nimic inutil sau disproporţionat cu folosirea şi prin urmare contrar scopului, ci totul este exact adaptat menirii lui în viaţă, omul, care totuşi singur poate conţine în el scopul final al tuturor acestor lucruri, ar trebui să fie singura creatură care să facă excepţie. Căci dispoziţiile lui naturale - nu numai în ceea ce priveşte talentele şi impulsurile de a le folosi, ci mai ales legea morală din el - trec atât de mult dincolo de orice folos şi avantaj pe care l-ar putea avea de aici în această viaţă, încât cea din urmă îl învaţă să preţuiască mai presus de orice simpla conştiinţă a unei atitudini juste în paguba tuturor avantajelor, [B 426] chiar şi a iluziei gloriei postume, şi omul se simte chemat lăuntric să se facă, prin conduita lui din această lume şi renunţând la multe avantaje, demn de a fi cetăţean al unei lumi mai bune despre care are Idee. Această puternică dovadă, care nu poate fi răsturnată niciodată, însoţită de cunoaşterea mereu crescândă a finalităţii în tot ce vedem înaintea noastră şi de o perspectivă a imensităţii creaţiei, prin urmare însoţită şi de conştiinţa unei anumite nelimitări în extinderea posibilă a cunoştinţelor noastre, împreună cu un impuls corespunzător cunoaşterii, rămâne încă în picioare, chiar dacă ar trebui să renunţăm de a sesiza durata necesară a existenţei noastre din cunoaşterea numai teoretică despre noi însine.

CONCLUZIA SOLUŢIONĂRII PARALOGISMULUI PSIHOLOGIC

Aparenţa dialectică în psihologia raţională se întemeiază pe confuzia unei Idei a raţiunii (a unei inteligenţe pure) cu conceptul indeterminat în toate privinţele despre o fiinţă gânditoare în genere. Eu mă gândesc pe mine însumi în vederea unei experienţe posibile şi mai fac şi abstracţie de orice experienţă reală şi conchid de aici că pot fi conştient de existenţa mea chiar şi în afara experienţei şi a condiţiilor ei empirice. [B 427] Prin urmare, eu confund *abstracţia* posibilă de existenţa mea empiric determinată cu presupusa conştiinţă a unei existenţe posibile a eului meu gânditor *izolat* şi cred că *cunosc* substanţialul din mine ca fiind subiectul transcendental, neavând

în gândire decât unitatea conştiinţei, care se află la baza oricărui act de determinare considerat ca simplă formă a cunoaşterii.

Problema de a explica comunitatea dintre suflet şi corp nu aparţine de fapt acestei psihologii despre care este vorba aici, căci ea are intenţia să dovedească personalitatea sufletului chiar şi în afara acestei comunităţi (după moarte) şi este deci *transcendentă* în înţelesul propriu al cuvântului, deşi se ocupă cu un obiect al experienţei, dar numai întrucât el încetează de a fi un obiect al experienţei. Dar şi la aceasta se poate da, potrivit doctrinei noastre, un răspuns satisfăcător. Dificultatea care a dat naştere acestei probleme constă, după cum se ştie, în presupusa eterogeneitate dintre obiectul simţului intern (sufletul) şi obiectele simţurilor externe, deoarece primul implică numai timpul, pe când celelalte şi spaţiul drept condiţie formală a intuiţiei lor. Dar dacă ne gândim că ambele specii de obiecte nu diferă între ele din punct de vedere intern, ci numai întrucât unul *apare* celuilalt [B 428] ca exterior şi că prin urmare ceea ce stă la baza fenomenului materiei ca lucru în sine poate că nu este chiar atât de eterogen, atunci dispare această dificultate şi nu mai rămâne alta decât aceea de a şti cum este posibilă în genere o comunitate între substanţe; dar soluţia acestei probleme se află cu totul în afara câmpului psihologiei şi, aşa cum va aprecia lesne cititorul, după cele spuse în Analitică despre forţe constitutive şi facultăţi, se află fără nici o îndoială în afara câmpului oricărei cunoaşteri omeneşti.

NOTĂ GENERALĂ PRIVIND TRECEREA DE LA PSIHOLOGIA RAŢIONALĂ LA COSMOLOGIE

Judecata: eu gândesc sau: eu exist gândind este o judecată empirică. Dar o astfel de judecată are la bază intuiţie empirică, prin urmare şi obiectul gândit ca fenomen; şi astfel, pare că, potrivit teoriei noastre, sufletul ar fi transformat cu totul, chiar în gândire, în fenomen şi în felul acesta însăşi conştiinţa noastră, ca simplă aparenţă, ar trebui să se reducă în realitate la nimic.

Gândirea, luată în sine, este numai funcţia logică, prin urmare spontaneitate a legării diversului unei intuiţii numai posibile şi nu prezintă în nici un caz subiectul conştiinţei ca fenomen, [B 429] numai fiindcă ea nu ia în considerare modul intuirii, dacă este sensibilă sau intelectuală. Prin aceasta eu nu mă reprezint mie însumi nici aşa cum sunt, nici aşa cum îmi apar, ci mă gândesc pe mine numai ca pe un obiect oarecare, de al cărui mod de intuire fac abstracţie. Dacă mă reprezint aici ca subiect al ideilor sau şi ca *principiu* al gândirii, aceste moduri de reprezentare nu înseamnă categoriile substanţei sau cauzei, căci acestea sunt acele funcţii ale gândirii (actului judecăţii), aplicate deja la intuiţia noastră sensibilă, care fără îndoială ar fi necesare, dacă aş vrea să mă cunosc pe mine. Dar eu vreau să fiu conştient de mine numai ca gândind; las la o parte modul cum este dat în intuiţie propriul meu eu; şi atunci el ar putea fi pentru mine care gândesc, dar nu întrucât gândesc, numai fenomen; în conştiinţa pe care o am despre mine în simpla gândire eu sunt *fiinţa însăşi*, dar despre care, desigur, încă nimic nu-mi este dat prin aceasta pentru gândire.

Dar judecata: eu gândesc, în măsura în care spune numai atât: eu *existg ândind*, nu este simplă funcţie logică, ci determină subiectul (care însă este totodată obiect) cu privire la existenţă şi nu poate avea loc fără simţul intern, a cărui intuiţie oferă totdeauna obiectul nu ca lucru în sine, ci numai ca fenomen. În această judecată nu mai este [B 430] deci simplă spontaneitate a gândirii, ci şi receptivitate a intuiţiei, adică gândirea despre mine însumi, aplicată la intuiţia empirică a aceluiaşi subiect. În aceasta din urmă eul gânditor ar trebui să-şi caute condiţiile folosirii funcţiilor lui logice în categoriile substanţei, cauzei etc., nu numai pentru a se desemna pe sine ca obiect doar prin eu, ci şi pentru a determina modul existenţei lui, adică pentru a se cunoaşte pe sine ca *noumenon*; ceea ce e însă imposibil, deoarece intuiţia empirică internă este sensibilă şi nu oferă nimic altceva decât date ale fenomenului, care nu procură nimic obiectului *conştiinţei pure* pentru cunoaşterea existenţei lui separate, ci poate servi numai ca sprijin experienţei.

Presupuneți însă că s-ar găsi mai târziu nu în experiență, ci în anumite legi ale folosirii rațiunii pure care privesc existența noastră şi care există *a priori* (şi nu sunt reguli pur logice), prilejul de a ne presupune pe noi complet *a priori* cu privire la propria noastră *existență* ca *legislatori* şi determinând această existență însăşi, atunci s-ar descoperi prin aceasta o spontaneitate, prin care realitatea noastră ar fi determinabilă, fără a avea nevoie pentru aceasta de condițiile intuiției empirice; şi atunci ne-am da seama că în conştiința existenței noastre e [B 431] conținut *a priori* ceva ce poate servi totuşi pentru a determina existența noastră, care nu este complet determinabilă decât sensibil, cu privire la o anumită facultate internă, în raport cu o lume inteligibilă (desigur numai gândită).

Dar acest lucru n-ar face să progreseze cu nimic toate experimentele în psihologia rațională. Căci prin acea facultate admirabilă, pe care abia conştiința legii morale mi-o revelează, eu aş avea în adevăr un principiu al determinării existenței mele, care este pur intelectual, dar prin ce predicate? Nu prin altele decât prin acelea care trebuie să-mi fie date în intuiția sensibilă; şi astfel eu aş ajunge iarăşi acolo unde eram în psihologia rațională, anume la nevoia de a avea intuiții sensibile, pentru a procura o semnificare conceptelor mele intelectuale de substanță, cauză etc., fără care nu pot avea cunoaştere despre mine; acele intuiții însă nu mă pot ajuta niciodată să depăşesc câmpul experienței. Totuşi, cu privire la folosirea practică, care totdeauna este îndreptată spre obiecte ale experienței, eu aş fi autorizat să aplic aceste concepte la libertate şi la subiectul ei, potrivit sensului analogic din folosirea teoretică; nu înțeleg prin aceasta decât funcțiile logice ale subiectului si predicatului, ale principiului şi consecinței, conform cărora acțiunile sau efectele sunt determinate potrivit acestor legi, astfel încât aceste acțiuni şi aceste efecte [B 432] pot fi explicate oricând, ca şi legile naturii, potrivit categoriilor de substanță şi de cauză, deşi ele izvorăsc dintr-un cu totul alt principiu. Acest lucru trebuia spus, pentru a preîntâmpina confuzia la care este uşor expusă doctrina noastră despre intuiția de noi înşine ca fenomen. În cele ce urmează vom avea ocazia să folosim aceste noțiuni.

---

[a] Începând de aici, până la sfârşitul capitolului întâi textul ediției I are următoarea redactare:

1. PARALOGISMUL SUBSTANȚIALITĂȚII

Acel ceva, a cărui reprezentare este *subiectul absolut al* judecăților noastre şi de aceea nu poate fi întrebuințat ca determinare a unui alt lucru, este *substanță*.

Ca o ființă gânditoare, eu sunt *subiectul absolut* al tuturor judecăților mele posibile, şi această reprezentare despre mine însumi nu poate fi întrebuințată ca predicat al nici unui alt lucru. Deci, ca ființă gânditoare (suflet), eu sunt *substanță*.

Critica primului paralogism al psihologiei pure

După cum am arătat în partea analitică a Logicii transcendentale, categoriile pure (şi prin acestea şi aceea a substanței) nu au în ele însele nici o semnificație obiectivă, dacă nu au la bază o intuiție asupra [A 349] diversului căreia ele pot fi aplicate ca funcții ale unității sintetice. Fără aceasta, ele nu sunt decât funcții ale unei judecăți fără conținut. Pot spune despre orice lucru în genere că este substanță în măsura în care îl disting de simple predicate şi determinări ale lucrurilor. În orice act de gândire, *eul* este subiectul, căruia ideile *(Gedanken)* nu-i sunt inerente decât ca determinări, şi acest eu nu poate fi folosit ca determinare a unui alt lucru.

Deci, fiecare trebuie să se considere pe sine însuşi în mod necesar ca substanță, iar gândirea - ca accidente ale existenței lui şi ca determinări ale stării lui.

Ce fel de folosire trebuie să dau eu acestui concept de substanță? Că eu, ca ființă gânditoare, durez prin mine însumi, că în mod natural nu *mă nasc*, nici nu mor, nu pot deduce în nici un caz de aici şi totuşi numai în acest scop îmi poate fi de folos conceptul substanțialității subiectului meu gânditor, fără care m-aş putea foarte bine dispensa de el.

Lipseşte atât de mult ca să se poată deduce aceste proprietăți din simpla categorie pură a unei substanțe, încât, dimpotrivă, trebuie să punem la bază, din experiență, permanența unui obiect dat, dacă vrem să-i aplicăm conceptul de substanță, utilizabil empiric. Dar în judecata noastră n-am pus la bază nici o-experiență, ci am conchis numai din conceptul de relație, pe care orice gândire [A 350] o are cu eul ca subiect comun, căruia îi este inerentă. Chiar dacă ne-am strădui în acest sens, n-am putea demonstra o astfel de permanență prin nici o observație sigură. Căci eul este, ce-i drept, în toate ideile; dar cu această reprezentare nu este legată nici cea mai mică intuiție care să-l distingă de alte obiecte ale intuiției. Se poate deci observa, desigur, că această reprezentare reapare mereu în tot ceea ce gândim, dar nu că ar exista o intuiție constantă şi permanentă, în care ideile (ca variabile) s-ar schimba.

De aici urmează că primul raționament al psihologiei transcendentale nu ne aduce decât o pretinsă nouă cunoaştere, prezentând subiectul logic permanent al gândirii drept cunoaştere a subiectului real al inerenței, despre care noi nu avem şi nu putem avea nici cea mai neînsemnată cunoştință, deoarece conştiința este singurul lucru care face din toate reprezentările noastre idei şi în care, prin urmare, trehuie să fie întâlnite toate percepțiile noastre ca într-un subiect transcendental; şi în afară de această semnificație logică a eului, nu avem nici o cunoştință despre subiect în sine însuşi, despre ceea ce stă, ca substrat, la baza lui şi a tuturor ideilor. Totuşi, am putea admite ca valabilă judecata: *sufletul este substanță*, cu condiția de a ne da seama că acest concept nu ne duce câtuşi de puțin mai departe şi nici nu ne poate învăța nici una din concluziile obişnuite [A 351] ale psihologiei pretins raționale, ca de exemplu durata permanentă a sufletului în toate schimbările, şi chiar după moartea omului, că acest concept desemnează deci o substanță numai în Idee, nu însă în realitate.

2. PARALOGISMUL SIMPLICITĂȚII

Acel lucru a cărui acțiune nu poate fi considerată niciodată ca o colaborare a mai multor lucruri în acțiune este *simplu*.

Dar sufletul sau eul gânditor este un astfel de lucru.

Deci etc.

Critica celui de-a1 doilea paralogism al psihologiei transcendentale

Acesta este călcâiul lui Ahile al tuturor raționamentelor dialectice ale psihologiei pure, iar nu numai un simplu joc sofistic născocit de un dogmatic, pentru a da afirmațiilor lui o strălucire trecătoare, ci un raționament care pare să reziste chiar examenului celui mai sever si cercetării celei mai scrupuloase. Iată-l!

Orice substanță *compusă* este un agregat de mai multe, iar acțiunea unui compus sau ceea ce este inerent acestui compus ca atare este un agregat de mai multe acțiuni sau accidente, care sunt repartizate între mulțimea de substanțe. Dar un efect care rezultă din colaborarea mai multor [A 352] substanțe în acțiune este posibil dacă acest efect este numai exterior (aşa cum de exemplu mişcarea unui corp este mişcarea unită a tuturor părților lui). Însă cu ideile, ca accidente care țin de structura internă a unei ființe gânditoare, lucrurile stau altfel. Căci presupuneți că compusul ar gândi: atunci fiecare parte a acestuia ar conține o parte a ideii şi numai toate împreună întreaga idee. Dar aici este o contradicție. Căci, dat fiind că reprezentările repartizate între diferite ființe (de exemplu, diferitele cuvinte ale unui vers) nu alcătuiesc niciodată o idee întreagă (un vers), atunci nici ideea nu poate fi inerentă unui compus ca atare. Ea nu este deci

posibilă decât într-o *singură* substanță, care nu este un agregat de mai multe, prin urmare este

absolut simplă*.

Aşa-numitul *nervus probandi* al acestui argument se află în judecata: multe reprezentări trebuie să fie cuprinse în unitatea absolută a subiectului gânditor, pentru a constitui o idee. Dar din *concepte* nimeni nu poate dovedi această judecată. Căci de unde să înceapă, pentru a face o asemenea dovadă? Judecata: [A 353] o idee nu poate fi decât efectul unității absolute a ființei gânditoare nu poate fi tratată ca fiind analitică. Căci unitatea ideii, care constă din multe reprezentări, este colectivă şi se poate referi din punctul de vedere al simplelor concepte tot atât de bine la unitatea colectivă a substanțelor care o produc (după cum mişcarea unui corp este mişcarea compusă a tuturor părților lui), cât şi la unitatea absolută a subiectului. După regula identității, necesitatea supoziției unei substanțe simple nu poate fi deci sesizată într-o idee compusă. Dar că aceeaşi judecată trebuie să fie cunoscută sintetic şi complet *a priori* numai din concepte nimeni nu va îndrăzni să susțină, dacă sesizează principiul posibilității judecăților sintetice *a priori* aşa cum l-am expus mai sus.

Dar este şi imposibil să deducă din experiență această unitate necesară a subiectului drept condiție a posibilității oricărei idei. Căci experiența nu ne poate face să cunoaştem nici o necesitate, ca să nu mai vorbim de faptul că conceptul unității absolute depăşeşte cu mult sfera experienței. De unde luăm atunci această judecată, pe care se sprijină întregul raționament psihologic?

Este evident că atunci când vrem să ne reprezentăm o ființă gânditoare trebuie să ne instalăm în locul ei şi deci să substituim propriul nostru subiect obiectului asupra căruia vrem să reflectăm (ceea ce nu este cazul [A 354] în nici un alt gen de cercetare), şi că postulăm pentru orice idee unitatea absolută a subiectului numai fiindcă altfel n-am putea spune: eu gândesc (diversul într-o reprezentare). Căci deşi întregul ideii ar putea fi divizat şi distribuit între mai multe subiecte, totuşi eul subiectiv nu poate fi divizat şi distribuit şi totuşi pe acesta îl presupunem în orice gândire.

Aşadar şi aici, ca şi în paralogismul anterior, judecata formală a apercepției *eu gândesc* rămâne întregul fundament pe care psihologia rațională se încumetă a-şi lărgi cunoştințele ei, judecată care nu este desigur o experiență, ci forma apercepției, inerentă oricărei experiențe şi precedând-o, deşi ea nu trebuie considerată, în raport cu o cunoştință posibilă în genere, decât ca o *condiție pur subiectivă* a acesteia, pe care noi pe nedrept o transformăm într-o condiție a posibilității unei cunoaşteri a obiectelor, adică un *concept* despre ființa gânditoare în genere, căci pe aceasta noi n-o putem reprezenta fără a ne instala pe noi înşine, cu formula conştiinței noastre, în locul oricărei alte ființe inteligente.

Dar simplicitatea eului meu (ca suflet) nu este de fapt *dedusă* din judecata *eu gândesc*, ci dimpotrivă, cea dintâi se află deja în orice idee. Judecata: *eu sunt simplu* trebuie considerată ca o expresie nemijlocită a apercepției, aşa cum pretinsul raționament al lui Descartes: *cogito, ergo sum*, este de fapt tautologic, întrucât acest *cogito (sum cogitans)* exprimă nemijlocit realitatea. *Eu sunt simplu* nu înseamnă însă nimic mai mult decât [A 355] că această reprezentare eu nu cuprinde în sine nici cea mai mică diversitate şi că este unitate absolută (deşi numai logică).

Astfel dovada psihologică, atât de renumită, este bazată exclusiv pe unitatea indivizibilă a unei reprezentări, care nu face decât să dirijeze verbul cu privire la o singură persoană. Este însă evident că subiectul inerenței nu este desemnat decât transcendental prin eul legat de idee, fără a observa nici cea mai neînsemnată proprietate a lui, fără a cunoaşte sau a şti în genere ceva despre el. El înseamnă un ceva în genere (subiect tsanscendental), a cărui reprezentare trebuie să fie desigur simplă, tocmai fiindcă nu determinăm nimic în el, precum e desigur cert că nimic nu poate fi reprezentat mai simplu decât prin conceptul de un simplu ceva. Dar simplicitatea reprezentării despre un subiect nu înseamnă totodată şi o cunoaştere a simplicității subiectului însuşi, căci se face abstracție cu totul de proprietățile lui, atunci când este desemnat prin expresia complet lipsită de conținut: eu (pe care o pot aplica oricărui subiect gânditor).

[A 356] Atât este cert, că prin eu gândesc totdeauna o unitate absolută, dar logică, a subiectului (simplicitatea), iar nu că prin aceasta aş cunoaşte simplicitatea reală a subiectului meu. Aşa cum judecata: eu sunt substanță n-a însemnat altceva decât categoria pură, cu care nu

pot face *in concreto* nici o întrebuințare (empirică), tot astfel îmi este permis să spun: eu sunt o substanță simplă, adică o substanță a cărei reprezentarenu conține niciodată o sinteză a diversului; însă acest concept sau chiar şi această judecată nu ne învață nimic cu privire la mine însumi ca obiect al experienței, căci conceptul de substanță nu este el însuşi folosit decât ca funcție a sintezei, fără a avea la bază o intuiție, prin urmare fără obiect, şi este valabil numai despre condiția cunoaşterii noastre, iar nu despre vreun obiect pe care l-am putea indica. Să încercăm să vedem pretinsa utilitate a acestei judecăți.

Oricine trebuie să mărturisească că afirmația despre natura simplă a sufletului nu are valoare decât întrucât prin ea pot distinge acest subiect de toată materia şi prin urmare pot pune sufletul în afara caducității, căreia materia îi este oricând supusă. Pentru această folosire este de fapt şi destinată judecata de mai sus, de aceea şi este de cele mai multe ori exprimată astfel: sufletul nu este corporal. Dacă pot arăta acum că [A 357] şi acordând acestei judecăți cardinale a psihologiei raționale, în semnificația pură a unei simple judecăți raționale (din categorii pure), toată valabilitatea obiectivă (tot ce gândeşte este substanță simplă), totuşi această judecată nu poate avea nici o întrebuințare în ceea ce priveşte eterogeneitatea sau omogeneitatea sufletului cu materia, aceasta înseamnă tot atât ca şi cum aş fi exilat această pretinsă cunoaştere psihologică în câmpul simplelor Idei, cărora le lipseşte realitatea folosirii obiective.

În Estetica transcendentală am demonstrat incontestabil că corpurile sunt simple fenomene ale simțului nostru extern şi nu lucruri în sine. În consecință, putem spune cu drept cuvânt că subiectul nostru gânditor nu este corporal, ceea ce înseamnă că, fiind reprezentat de noi ca obiect al simțului intern, el nu poate fi, în măsura în care gândeşte, obiect al simțurilor externe, adică nu poate fi fenomen în spațiu. Aceasta înseamnă că nu putem întâlni niciodată printre fenomenele externe ființe gânditoare *ca atare* sau că nu putem intui dinafară gândurile lor, conştiința, dorințele lor etc.; căci toate acestea aparțin simțului intern. De fapt, acest argument pare a fi firesc şi popular, din care cauză însuşi simțul [A 358] comun pare să-l fi descoperit încă de mult, şi în felul acesta a început foarte de timpuriu să considere sufletele ca existențe total distincte de corpuri.

Deşi întinderea, impenetrabilitatea, compoziția şi mişcarea, pe scurt tot ceea ce ne pot procura simțurile externe, nu sunt şi nici nu vor cuprinde idei, sentiment, înclinație sau decizie, acestea nefiind nicăieri obiecte ale intuiției externe, totuşi acel ceva care stă la baza fenomenelor externe şi care afectează simțul nostru în aşa fel încât el primeşte reprezentările de spațiu, materie, formă etc., acest ceva, considerat ca noumenon (sau mai bine-zis ca obiect transcendental), ar putea fi totodată şi subiectul ideilor, deşi prin modul în care este afectat simțul nostru extern noi nu primim nici o intuiție despre reprezentări, voință etc., ci numai despre spațiu şi determinările lui. Dar acest ceva nu este întins, nici impenetrabil, nici compus, căci toate aceste predicate privesc numai sensibilitatea şi intuiția ei, în măsura în care suntem afectați de astfel de obiecte (de altfel, necunoscute nouă). Aceste expresii nu ne fac însă să cunoaştem ce fel de obiect este, ci numai că lui ca atare, considerat în sine ca fiind fără relație cu simțurile externe, [A 359] nu-i pot fi atribuite aceste predicate ale fenomenelor externe. Numai că predicatele simțului intern, reprezentări şi idei, nu-i sunt contradictorii. Prin urmare, chiar dacă se admite simplicitatea naturii lui, sufletul omenesc nu este, cu privire la substratul lui, suficient de deosebit de materie, dacă o considerăm numai ca fenomen (aşa cum trebuie să facem).

Dacă materia ar fi un lucru în sine, atunci în calitate de existență compusă ea s-ar deosebi cu totul de suflet ca existență simplă. Dar ea nu este decât fenomen extern, al cărui substrat nu poate fi cunoscut prin nici un fel de predicate; prin urmare, eu pot admite că substratul în sine este simplu, deşi prin modul în care afectează simțurile noastre el produce în noi intuiția de întins şi prin urmare de compus şi că deci substanța, care, privită prin simțul nostru extern, are întindere implică în sine idei, care pot fi reprezentate cu conştiința prin propriul lor simț intern. În felul acesta, acelaşi lucru care într-o privință s-ar numi corporal, ar fi totodată în altă privință o ființă gânditoare, ale cărei idei, ce e drept, noi nu le putem intui, ci numai semnele lor în fenomen. Prin aceasta s-ar înlătura expresia că numai sufletele (ca specii particulare de substanțe) gândesc; ar fi mai bine să se spună, cum se obişnuieşte, că oamenii [A 360] gândesc, cu alte cuvinte că acelaşi

lucru care, ca fenomen extern, este întins, interior (în sine) este un subiect, care nu este compus, ci simplu, şi care gândeşte.

Dar fără a îngădui astfel de ipoteze, se poate observa în general că dacă prin suflet înţeleg o fiinţă gânditoare în sine, însăşi întrebarea dacă sufletul este sau nu de aceeaşi natură cu materia (care nu este un lucru în sine, ci numai o specie de reprezentări în noi) este greşit pusă; căci se înţelege de la sine că un lucru în sine are altă natură decât determinările care-i constituie numai starea.

Dacă însă comparăm eul gânditor nu cu materia, ci cu inteligibilul care se află la baza fenomenului extern pe care îl numim materie, atunci, dat fiind că despre inteligibil nu ştim nimic, noi nu putem nici spune că sufletul se distinge intrinsec de el prin ceva.

Prin urmare, conştiinta simplă nu este o cunoaştere a naturii simple a subiectului nostru, întrucât prin ea subiectul trebuie să fie deosebit de materie ca de o existenţă compusă.

Dar dacă în singurul caz în care acest concept este utilizabil, adică în compararea eului meu cu obiectele experienţei externe, nu este apt spre a determina caracterul propriu şi distinctiv al naturii lui, oricât am pretinde [A 361] că ştim că *eul* gânditor, sufletul (o denumire pentru obiectul transcendental al simţului intern), este simplu, totuşi această expresie nu are nici o întrebuinţare care să poată fi extinsă la obiecte reale şi de aceea nu poate lărgi câtuşi de puţin cunoaşterea noastră.

Astfel, întreaga psihologie raţională cade o dată cu principalul ei punct de sprijin şi nu putem spera nici aici, nici altundeva, să extindem cunoştinţele noastre prin simple concepte (cu atât mai puţin încă prin simpla formă subiectivă a tuturor conceptelor noastre, conştiinţa) fără relaţie cu experienţa posibilă, deoarece însuşi conceptul fundamental al unei *naturi simple* este astfel, încât el nu poate fi întâlnit nicăieri în experienţă şi prin urmare nu există nici o cale pentru a ajunge la el, ca la un concept obiectiv valabil.

3. PARALOGISMUL PERSONALITĂŢII

Ceea ce este conştient de identitatea numerică a eului său în diferite timpuri este, în această calitate, *o persoană*.

Dar sufletul este etc.

Deci, el este o persoană.

Critica celui de-al treilea paralogism al psihologiei transcendentale

Dacă vreau să cunosc prin experienţă identitatea numerică a unui obiect extern, îmi voi [A 362] îndrepta atenţia asupra a ceea ce e permanent în acest fenomen, la care, în calitate de subiect, se raportează tot restul ca determinări, şi voi remarca identitatea acestui subiect în timpul în care tot restul se schimbă. Dar eu sunt un obiect al simţului intern şi orice timp este numai forma simţului intern. Prin urmare, eu raportez fiecare dintre determinările mele succesive şi pe toate împreună la eul numeric-identic în orice timp, adică în forma intuiţiei interne despre mine însumi. Sub acest raport, personalitatea sufletului nici măcar n-ar trebui considerată ca fiind dedusă, ci ca o judecată absolut identică a conştiinţei de sine în timp; aceasta este şi cauza pentru care ea este valabilă *a priori*. Căci ea nu spune în realitate nimic altceva decât că în tot timpul în care sunt conştient de mine însumi sunt conştient de acest timp ca aparţinând unităţii eului meu; şi este tot una dacă spun: acest timp întreg există în mine ca unitate individuală sau: eu mă aflu în tot acest timp cu o identitate numerică.

Identitatea persoanei se găseşte deci inevitabil în propria mea conştiinţă. Dacă însă mă privesc pe mine din punctul de vedere al altuia (ca obiect al intuiţiei lui externe), atunci acest observator extern mă examinează *pe mine* în primul rând *în timp*, căci în apercepţie *timpul* nu este propriu-zis reprezentat decât *în mine*. Chiar dacă am admite eul care însoţeşte în conştiinţa mea

toate reprezentările în tot timpul, şi anume [A 363] cu totală identitate, totuşi el nu va deduce din el şi permanența obiectivă a eului meu. Căci, cum atunci timpul în care observatorul mă plasează pe mine nu este acela care se găseşte în propria mea sensibilitate, ci în aceea a lui, identitatea, care este legată necesar cu conştiința mea, nu este în acelaşi timp legată cu a lui, adică cu intuiția externă a subiectului meu.

Identitatea conştiinței de mine însumi în diferite timpuri nu este deci decât o condiție formală a ideilor mele şi a conexiunii lor, dar ea nu dovedeşte nicidecum identitatea numerică a subiectului meu, în care, în ciuda identității logice a eului, poate să fi survenit o asemenea schimbare, care să nu permită să-i menținem identitatea, deşi permite încă să-l numim tot eu, şi

care, în oricare altă stare, chiar într-o totală transformare a subiectului, ar putea totuşi păstra

mereu ideea subiectului precedent şi astfel să o transmită şi celui următor*.

[A 364] Deşi judecata unor şcoli antice că totul este *curgător* şi nimic în lume nu e *permanent* şi nu durează nu rămâne în vigoare, îndată ce se admit substanţe, totuşi ea nu este respinsă de unitatea conştiinţei de sine. Căci noi înşine nu putem judeca, prin conştiinţa noastră, dacă suntem sau nu permanenţi ca suflet, fiindcă noi considerăm ca ţinând de eul nostru identic numai acele elemente de care suntem conştienţi şi că astfel, negreşit, trebuie în mod necesar să judecăm că suntem aceiaşi în tot timpul în care suntem conştienţi de noi. Dar din punctul de vedere al unui străin, noi nu putem declara acest lucru ca valabil, căci, întrucât nu întâlnim în suflet nici un fenomen permanent, în afară de reprezentarea eu, care le însoţeşte şi le leagă pe toate, nu putem şti niciodată dacă nu cumva acest eu (o simplă idee) curge ca şi celelalte idei, care sunt înlănţuite între ele prin acesta.

[A 365] Dar demn de notat este că personalitatea şi supoziţia ei, permanenţa, prin urmare substanţialitatea sufletului, *abia acum* trebuie dovedită. Căci, dacă am putea-o presupune, n-ar rezulta din ea, este adevărat, continuitatea conştiinţei, totuşi ar reieşi posibilitatea unei conştiinţe continue într-un subiect durabil, ceea ce este destul pentru personalitate, care nu încetează imediat de a exista prin faptul că acţiunea ei este întreruptă câtva timp. Dar această permanenţă nu ne este prin nimic dată înaintea identităţii numerice a eului nostru, pe care o deducem din apercepţia identică, ci abia de aici este conchisă (şi abia acesteia ar trebui să-i urmeze conceptul de substanţă, care nu este utilizabil decât empiric, dacă lucrurile ar merge aşa cum se cuvine). Dar fiindcă această identitate a persoanei nu decurge nicidecum din identitatea eului în conştiinţa oricărui timp, în care mă cunosc pe mine, substanţialitatea sufletului n-a putut fi întemeiată mai sus pe ea.

Totuşi, ca şi conceptul substanţei şi al simplului, poate rămâne în picioare şi conceptul personalităţii (în măsura în care este numai transcendental, adică este unitate a subiectului, care de altfel nouă ne este necunoscut, dar în ale cărui determinări este o legătură completă prin apercepţie), şi astfel acest concept este necesar şi suficient, şi pentru folosirea practică; dar cu el [A 366] nu ne putem mândri ca de o lărgire a cunoaşterii noastre de noi înşine prin raţiune pură, care ne dă iluzia unei continuităţi neîntrerupte a subiectului, din simplul concept al eului identic, fiindcă acest concept de substanţă se învârte mereu în jurul lui însuşi şi nu ne face să progresăm în nici o problemă care este interesată în cunoaşterea sintetică. Ce fel de lucru în sine (obiect transcendental) este materia ne este complet necunoscut; totuşi, permanenţa ei ca fenomen poate fi observată, fiindcă ea este reprezentată ca ceva extern. Dar fiindcă atunci când vreau să observ simplul eu în schimbarea tuturor reprezentărilor nu am alt corelat al comparaţiilor mele decât tot pe mine însumi, cu condiţiile generale ale conştiinţei mele, nu pot da decât răspunsuri tautologice la toate întrebările, pentru că substitui proprietăţilor care îmi revin mie însumi ca obiect conceptul meu şi unitatea lui şi presupun ceea ce se cerea să se ştie.

4. PARALOGISMUL IDEALITĂŢII
(al raportului extern)

Acel ceva, a cărui existenţă poate fi dedusă numai ca o cauză a unor percepţii date, nu are decât o existenţă îndoielnică.

[A 367] Dar toate fenomenele externe sunt de aşa natură, încât existenţa lor nu poate fi percepută nemijlocit, ci poate fi numai conchisă ca o cauză a percepţiilor date.

Deci, existenţa tuturor obiectelor simţurilor externe este îndoielnică. Eu numesc această incertitudine idealitatea fenomenelor externe, iar teoria acestei idealităţi se numeşte *idealism*, în comparaţie cu care afirmarea unei certitudini posibile a obiectelor simţurilor externe se numeşte *dualism*.

Critica celui de-al patrulea paralogism
al psihologiei transcendentale

Mai întâi să supunem examinării premisele. Putem afirma cu bună dreptate că numai ceea ce există în noi poate fi perceput nemijlocit şi că numai propria mea existenţă poate fi obiectul unei simple percepţii. Deci existenţa unui obiect real dinafara mea (dacă luăm acest cuvânt în sens intelectual) nu este niciodată dată direct în percepţie, ci poate fi numai adăugată prin gândire la aceasta şi, prin urmare, dedusă drept cauză externă a percepţiei, care este o modificare a simţului intern. De aceea şi Descartes a limitat, cu bună dreptate, orice percepţie în sensul cel mai strict la judecata: eu (ca fiinţă [A 368] gânditoare) sunt. Este clar că, deoarece externul nu este în mine, nu-l pot găsi în apercepţia mea, prin urmare nici într-o percepţie, care nu este propriu-zis decât determinarea apercepţiei.

Eu, deci, nu pot percepe propriu-zis lucruri externe, ci nu pot decât deduce existenţa lor din percepţia mea internă, considerând această percepţie ca un efect, a cărui cauză imediată este ceva extern. Dar raţionamentul care conchide de la un efect dat o cauză anumită este totdeauna nesigur, fiindcă efectul poate să rezulte din mai multe cauze. Prin urmare, în relaţia dintre percepţie şi cauza ei este totdeauna îndoielnic dacă aceasta este internă sau externă, dacă deci aşa-numitele percepţii externe nu sunt decât un simplu joc al simţului nostru intern sau dacă se raportează la obiecte externe reale ca la cauza lor. Cel puţin existenţa acestor obiecte nu este decât conchisă şi e supusă riscului tuturor concluziilor, pe când, dimpotrivă, obiectul simţului intern (eu însumi cu toate reprezentările mele) este perceput nemijlocit, iar existenţa lui nu suferă nici o îndoială.

Prin *idealist* nu trebuie să înţelegem pe cel care neagă existenţa obiectelor externe ale simţurilor, ci numai pe acela care nu admite că ea este cunoscută prin percepţie nemijlocită, iar de aici [A 369] deduce că noi nu putem fi niciodată deplin siguri de realitatea obiectelor prin nici o experienţă posibilă.

Dar înainte de a prezenta paralogismul nostru sub aspectul aparenţei lui înşelătoare, trebuie să remarc mai întâi că trebuie în mod necesar să distingem două feluri de idealism: idealismul transcendental şi idealismul empiric. Prin *idealism transcendental* al tuturor fenomenelor eu înţeleg însă doctrina potrivit căreia considerăm toate fenomenele ca simple reprezentări şi nu ca lucruri în sine şi după care timpul şi spaţiul nu sunt decât forme sensibile ale intuiţiei noastre, iar nu determinări date prin ele însele sau condiţii ale obiectelor considerate ca lucruri în sine. Acestui idealism i se opune un *realism transcendental*, care consideră timpul şi spaţiul ca ceva dat în sine (independent de sensibilitatea noastră). Realistul transcendental îşi reprezintă deci fenomenele externe (dacă li se admite realitatea) ca lucruri în sine, care există independent de noi şi de sensibilitatea noastră, care deci, chiar şi după conceptele pure ale intelectului, ar fi în afara noastră. Acest realist transcendental este propriu-zis acela care, apoi, joacă rolul idealistului empiric şi care, după ce a presupus în mod fals că obiectele simţurilor, pentru a fi externe, ar trebui să aibă şi existenţa lor în sine, independent de simţuri, şi din acest punct de vedere găseşte că toate reprezentările noastre sunt insuficiente pentru a face certă realitatea lor.

[A 370] Idealistul transcendental, dimpotrivă, poate fi un realist empiric, prin urmare, aşa cum este el numit, un dualist, adică poate admite existenţa materiei fără a ieşi din simpla conştiinţă de sine şi fără a admite ceva mai mult decât certitudinea reprezentărilor în mine, prin urmare decât *cogito, esgo sum*. Căci din moment ce el nu consideră această materie, ba chiar şi posibilitatea ei internă decât ca fenomen care, separat de sensibilitatea noastră, nu este nimic, ea nu este pentru el decât un fel de reprezentări (intuiţie), care sunt numite externe, nu fiindcă s-ar raporta la obiecte *externe în sine*, ci fiindcă raportează percepţiile la spaţiu, în care fiecare lucru este în afara celorlalte, pe când spaţiul însuşi este în noi.

Noi ne-am declarat încă de la început pentru acest idealism transcendental. Astfel, cu teoria noastră dispare orice dificultate de a accepta existenţa materiei prin mărturia simplei conştiinţe de sine şi de a o declara prin aceasta ca dovedită, întocmai ca şi existenţa mea însumi ca fiinţă gânditoare. Căci eu sunt totuşi conştient de reprezentările mele; deci acestea există, precum şi eu însumi, care am aceste reprezentări. Dar obiectele externe (corpurile) nu sunt decât

fenomene, prin urmare nimic altceva decât un mod al reprezentărilor mele, ale căror obiecte nu sunt ceva decât prin aceste reprezentări, iar separate de ele nu sunt nimic. Există deci atât lucrurile externe, [A 371] după cum exist şi eu, şi anume ambele pe mărturia nemijlocită a propriei mele conştiinţe de sine, cu singura deosebire că reprezentarea eului meu ca subiect gânditor se raportează numai la simţul intern, pe când reprezentările care desemnează existenţa întinsă se raportează şi la simţul extern. Eu am tot atât de puţin nevoie să fac deducţii cu privire la realitatea obiectelor exteroe ca şi cu privire la realitatea obiectului simţului meu intern (a ideilor mele); căci ambele nu sunt altceva decât reprezentări, a căror percepţie nemijlocită (conştiinţă) este totodată o dovadă suficientă a realităţii lor.

Astfel, idealistul transcendental este un realist empiric şi recunoaşte materiei, ca fenomen, o realitate care nu are nevoie să fie dedusă, ci este percepută nemijlocit. Dimpotrivă, realismul transcendental ajunge în mod necesar în încurcătură şi se vede constrâns să facă loc idealismului empiric, deoarece el consideră obiectele simţurilor externe ca ceva distinct de simţurile însele şi simplele fenomene drept existenţe independente, care se află în afara noastră; cu toate că, fără îndoială, oricât de bună ar fi conştiinţa reprezentării noastre despre aceste lucruri, nici pe departe nu este sigur că atunci când există reprezentarea există şi obiectul care îi corespunde; pe când, dimpotrivă, în sistemul nostru, aceste lucruri externe, adică materia cu toate formele şi schimbările ei, nu sunt altceva decât [A 372] simple fenomene, adică reprezentări în noi, de a căror realitate suntem nemijlocit conştienţi.

Dar fiindcă, după câte ştiu, toţi psihologii care aderă la idealismul empiric sunt realişti transcendentali, ei au procedat, desigur, absolut consecvent când au atribuit mare importanţă idealismului empiric, ca uneia dintre problemele din care cu greu se poate descurca raţiunea omenească. Căci de fapt, dacă considerăm fenomenele externe ca reprezentări, care sunt determinate în noi de obiectele lor ca lucruri în sine aflate în afara noastră, nu se întrevede cum am putea cunoaşte această existenţă a lor altfel decât prin deducţia de la efect la cauză, rămânând totdeauna îndoielnic dacă aceasta din urmă este în noi sau în afara noastră. Se poate admite că, ce-i drept, cauza intuiţiilor noastre externe este ceva care, în sens transcendental, poate fi în afara noastră; dar nu acesta este obiectul pe care îl înţelegem noi prin reprezentările materiei şi ale lucrurilor corporale; căci acestea nu sunt decât fenomene, adică simple moduri de reprezentare care se găsesc totdeauna numai în noi şi a căror realitate se bazează pe conştiinţa nemijlocită, la fel ca şi conştiinţa propriilor mele idei. Obiectul transcendental este egal de necunoscut atât cu privire la intuiţia internă cât şi cu privire la cea externă. Dar nici nu este vorba despre el, [A 373] ci despre obiectul empiric, care se numeşte obiect *extern* când este reprezentat în spaţiu şi obiect *intern* când este reprezentat într-un *raport de timp*; dar spaţiul şi timpul nu se găsesc decât *în noi*.

Dar fiindcă expresia: *în afara noastră* implică un echivoc inevitabil, dat fiind că ea înseamnă când ceva care există *ca lucru în sine* deosebit de noi, când ceva care aparţine numai *fenomenului* extern, pentru a pune în afara incertitudinii acest concept în ultima semnificaţie, aceasta fiind de fapt cea în care este luată problema psihologică privind realitatea intuiţiei noastre externe, vom deosebi obiectele *empiric externe* de cele care pot fi numite astfel în sens transcendental, prin aceea că le vom numi de-a dreptul lucruri *care se găsesc în spaţiu*.

Spaţiul şi timpul sunt, fără îndoială, reprezentări *a priori* care se găsesc în noi ca forme ale intuiţiei sensibile încă înainte ca un obiect real să fi determinat, prin senzaţie, simţul nostru spre a-l reprezenta sub aceste raporturi sensibile. Dar acest ceva material sau real, acest ceva care trebuie intuit în spaţiu, presupune în mod necesar percepţie şi, independent de această percepţie [A 374] care indică realitatea unui ceva în spaţiu, nu poate fi născocit sau produs de nici o imaginaţie. Senzaţia este deci ceea ce desemnează o realitate în spaţiu şi în timp, după cum este raportată la o specie sau alta de intuiţie sensibilă. O dată ce senzatia este dată (care, dacă este aplicată la un obiect în genere, fără a-l determina, se numeşte percepţie), prin diversitatea ei pot fi plăsmuite în imaginaţie unele obiecte care, în afara imaginaţiei, nu au un loc empiric în spaţiu sau în timp. Acest lucru este indubitabil cert: fie că e vorba de senzaţiile de plăcere şi de durere sau chiar şi de cele ale simţurilor externe, cum ar fi culorile, căldura etc., percepţia este aceea prin care trebuie dată mai întâi materia, pentru a gândi obiecte ale intuiţiei sensibile. Această percepţie

reprezintă deci (pentru a rămâne de data aceasta numai la intuițiile externe) ceva real în spațiu. Căci, mai întâi, percepția este reprezentarea unei realități, după cum spațiul este reprezentarea unei simple posibilități a coexistenței. În al doilea rând, această realitate este reprezentată de către simțul extern, adică în spațiu. În al treilea rând, însuşi spațiul nu este altceva decât simplă

reprezentare; prin urmare, în el nu poate fi valabil ca real decât ceea ce este reprezentat* în el, şi invers, ceea ce este [A 375] dat în el, adică reprezentat prin percepţie, este şi real în el; căci dacă n-ar fi real în el, adică dat nemijlocit prin intuiţie empirică, n-ar putea fi nici născocit, fiindcă realul intuiţiilor nu poate fi imaginat *a priori*.

Orice percepţie externă dovedeşte deci nemijlocit ceva real în spaţiu sau este mai curând realul însuşi, şi în acest sens realismul empiric este deci în afara îndoielii, adică intuiţiilor noastre le corespunde ceva real în spaţiu. Fără îndoială, spaţiul însuşi, cu toate fenomenele lui ca reprezentări, nu este decât în mine, dar în acest spaţiu, realul sau materia tuturor obiectelor intuiţiei externe este totuşi dat real şi independent de orice ficţiune, şi este şi imposibil *ca în acest* spaţiu să fie dat ceva *în afara noastră* (în sens transcendental), fiindcă spaţiul însuşi nu este nimic în afara sensibilităţii noastre. Nici cel mai riguros idealist nu poate cere deci să dovedim că percepţiei noastre îi corespunde obiectul în afara noastră [A 376] (în sensul strict al cuvântului). Căci dacă ar exista astfel de obiecte, ele n-ar putea fi reprezentate şi intuite ca fiind în afara noastră, fiindcă aceasta presupune spaţiul, iar realitatea în spaţiu, ca simplă reprezentare, nu este altceva decât percepua însăşi. Realul fenomenelor externe nu este deci real decât în percepţie şi nu poate fi real în nici un alt mod.

Cunoaşterea obiectelor din percepţii poate fi produsă fie printr-un simplu joc al imaginaţiei, fie, de asemenea, prin intermediul experienţei. Şi atunci pot rezulta, desigur, reprezentări înşelătoare, cărora nu le corespund obiectele şi unde amăgirea se datorează când unei iluzii a imaginaţiei (în vis), când unui viciu al judecăţii (în aşa-numita înşelare a simţurilor). Pentru a ne sustrage aici falsei aparenţe, procedăm după regula: *ceea ce se acordă cu o percepţie după legi empirice este real*. Dar această înşelare, cât şi apărarea împotriva ei, priveşte atât idealismul, cât şi dualismul, fiindcă aici nu este vorba decât de forma experienţei. Pentru a respinge idealismul empiric ca o falsă incertitudine cu privire la realitatea obiectivă a percepţiilor noastre externe este suficient ca percepţia externă să dovedească nemijlocit o realitate în spaţiu, [A 377] care spaţiu, deşi în sine nu este decât forma reprezentărilor, are totuşi realitate obiectivă cu privire la toate fenomenele externe (care nici nu sunt altceva decât simple reprezentări); tot aşa este suficient ca, fără percepţie, ficţiunea însăşi şi visul să nu fie posibile, deci, ca simţurile noastre externe, potrivit datelor din care poate rezulta experienţa, să aibă în spaţiu obiectele lor reale corespunzătoare.

Idealismul dogmatic ar fi acela care *neagă* existenţa materiei, iar *idealistul sceptic* acela care o *pune la îndoială*, fiindcă o consideră indemonstrabilă. Cel dintâi poate fi idealist numai fiindcă crede că găseşte contradicţii în posibilitatea unei materii în genere; acum nu avem încă de-a face cu el. Secţiunea următoare, despre raţionamentele dialectice, care prezintă raţiunea în conflictul ei intern cu privire la conceptele despre posibilitatea a ceea ce aparţine nexului experienţei, va înlătura şi această dificultate. Dar idealistul sceptic, care atacă numai principiul afirmaţiei noastre şi care declară ca insuficientă încercarea noastră de a ne convinge despre existenţa materiei, pe care noi credem că o întemeiem pe percepţia nemijlocită, este un binefăcător al raţiunii omeneşti, în măsura în care el ne constrânge să deschidem [A 378] bine ochii, chiar la cel mai mic pas al experienţei comune, şi să nu acceptăm imediat în posesiunea noastră ca pe un lucru bine dobândit ceea ce nu am obţinut poate rlecât pe ascuns şi ilicit. Folosul pe care îl aduc aici obiecţiile idealiste este acum evident. Ele ne constrâng, dacă nu vrem să ne încurcăm în afirmaţiile noastre cele mai comune, să considerăm toate percepţiile, fie că se numesc interne, sau externe, numai ca o conştiinţă a ceea ce aparţine sensibilităţii noastre, iar obiectele externe ale acestor percepţii nu ca lucruri în sine, ci numai ca reprezentări, de care putem deveni conştienţi în mod nemijlocit, ca de orice altă reprezentare, dar care se numesc externe, fiindcă aparţin acelui simţ pe care noi îl numim simţ extern, a cărui intuiţie este spaţiul, care însă el însuşi nu e altceva decât un mod intern de reprezentare, în care anumite percepţii se leagă între ele.

Dacă acordăm obiectelor externe valoare de lucruri în sine, atunci este absolut imposibil de conceput cum am putea ajunge la cunoaşterea realităţii lor dinafara noastră, căci noi ne sprijinim numai pe reprezentarea care este în noi. Căci nu putem doar simţi în afara noastră, ci

numai în noi înşine, şi de aceea întreaga conştiinţă de sine nu oferă decât numai propriile noastre determinări. Idealismul sceptic ne constrânge deci să recurgem la singurul refugiu care ne mai rămâne, anume la idealitatea tuturor fenomenelor, pe care am expus-o în Estetica transcendentală, independent de aceste consecinţe, [A 379] pe care atunci nu puteam să le prevedem. La întrebarea dacă, în consecinţă, dualismul are loc numai în psihologie, răspunsul este: negreşit! dar numai în sens empiric, adică în conexiunea experienţei materia este în adevăr dată simţului extern ca substanţă în fenomen, după cum eul gânditor este dat simţului intern de asemenea ca substanţă în fenomen; şi, de o parte şi de alta, fenomenele trebuie să fie legate între ele după regulile pe care această categorie le introduce în conexiunea percepţiilor noastre, atât externe, cât şi interne, pentru a face din ea o experienţă. Dar dacă am vrea să lărgim conceptul de dualism, cum se întâmplă de obicei, şi să-l luăm în sens transcendental, atunci nici acest concept, nici *pneumatismul* opus lui, pe de o parte, nici *materialismul*, pe de altă parte, n-ar avea nici cel mai slab temei, deoarece în acest caz s-ar greşi determinarea conceptelor lui şi s-ar considera diferenţa modului de reprezentare a obiectelor, care ne rămân necunoscute în ceea ce sunt ele în sine, drept o diferenţă a acestor lucruri însele. Eul, reprezentat de simţul intern în timp, şi obiectele în spaţiu în afara mea sunt, ce-i drept, fenomene specific complet distincte, dar prin aceasta ele nu sunt gândite ca lucruri diferite. *Obiectul transcendental*, care se află la baza fenomenelor externe, ca şi acela care stă la baza intuiţiei interne, [A 380] nu este nici materie, nici o fiinţă gânditoare în sine, ci un principiu al fenomenelor necunoscut nouă, care ne procură conceptul empiric atât al primei specii, cât şi al celei de-a doua.

Dacă deci, cum ne constrânge în mod evident Critica de faţă, rămânem credincioşi regulii stabilite mai sus de a nu împinge întrebările noastre mai departe, decât atât cât experienţa posibilă ne poate pune la dispoziţie obiectul ei, atunci nici nu ne va trece prin minte să întreprindem cercetări despre obiectele simţurilor noastre cu privire la ceea ce pot fi ele în sine, adică fără nici o raportare la simţuri. Dar dacă psihologul ia fenomenele drept lucruri în sine, el poate să accepte în doctrina lui fie, ca materialist, numai materia, fie, ca spiritualist, numai fiinţele gânditoare (anume potrivit formei simţului nostru intern), fie, ca dualist, pe amândouă ca lucruri existente în sine, el este mereu ţinut de o înţelegere greşită să raţioneze subtil asupra modului cum poate să existe în sine ceea ce totuşi nu este un lucru în sine, ci numai fenomenul unui lucru în genere.

[A 381] *Reflecţie asupra ansamblului psihologiei pure*
în urma acestor paralogisme

Comparând *psihologia* ca fiziologie a simţului intern cu *somatologia* ca fiziologie a obiectelor simţurilor externe, găsim totuşi, în afara faptului că în ambele ştiinţe multe lucruri pot fi cunoscute empiric, această diferenţă remarcabilă că în cea de-a doua ştiinţă multe pot fi totuşi cunoscute *a priori* din simplul concept despre o existenţă întinsă şi impenetrabilă, pe când în prima nimic nu poate fi cunoscut sintetic *a priori* din conceptul unei fiinţe gânditoare. Iată din ce cauză: deşi amândouă sunt fenomene, totuşi fenomenul care se prezintă înaintea simţului extern are ceva fix şi permanent, care oferă un substrat ce se află la baza determinărilor schimbătoare şi

pentru care ele conţin sinteza, categoriile nu au nici un raport cu vreun obiect determinat, nu pot deci defini nici un obiect şi, prin urmare, nu au în ele însele valabilitate de concepte obiective.

[8] Paragrafele următoare care încep cu: "Totuşi este aici ... " şi până la paragraful care începe cu: "Dacă înlătur dintr-o cunoaştere empirică ..." au înlocuit următoarele paragrafe din ediţia I:

Manifestările sensibile *(Erscheinungen),* întrucât sunt gândite ca obiecte în conformitate cu unitatea categoriilor, se numesc *phaenomena*. [A 249] Dacă admit însă lucruri care sunt numai obiecte ale intelectului şi care totuşi pot fi date, ca atare, unei intuiţii, deşi nu intuiţiei sensibile (prin urmare, *coram intuitu intellectuali*), astfel de lucruri ar trebui să se numească noumena *(intelligibilia)*.

Ar trebui să gândim că conceptul de fenomene, limitat de Estetica transcendentală, procură de la sine realitatea obiectivă a noumenelor şi justifică împărţirea obiectelor în fenomene şi noumene, prin urmare şi pe aceea a lumii într-o lume a simţurilor şi o lume a intelectului *(mundus sensibilis et intelligibilis)*, şi anume astfel încât diferenţa să nu atingă aici numai forma logică a cunoaşterii obscure sau distincte a unuia şi aceluiaşi lucru, ci modul diferit cum obiectele pot fi date originar cunoaşterii noastre şi după care ele se disting în ele însele, unele de altele, după gen. Căci, dacă simţurile ne reprezintă ceva *numai cum apare*, atunci acest ceva trebuie să fie totuşi şi în sine un lucru şi un obiect al unei intuiţii nonsensibile, adică al intelectului, adică trebuie să fie posibilă o cunoştinţă în care să nu se întâlnească nici o sensibilitate şi care singură să aibă realitate absolut obiectivă, în sensul că prin ea ne sunt reprezentate obiectele aşa *cum sunt*, pe când în folosirea [A 250] empirică a intelectului nostru lucrurile sunt cunoscute *numai cum apar*. Astfel, în afară de folosirea empirică a categoriilor (folosire care este limitată la condiţii sensibile) ar mai exista o folosire pură şi totuşi obiectiv valabilă şi nu am mai putea afirma ceea ce am anticipat până acum: cunoştinţele noastre intelectuale pure nu ar fi niciodată nimic mai mult decât principii ale expunerii fenomenelor, care nici *a priori* nu ar merge mai departe de posibilitatea formală a experienţei; căci aici ni s-ar deschide un cu totul alt câmp, oarecum o lume gândită în spirit (poate şi intuită), care ar putea ocupa intelectul nostru pur nu mai puţin, ba chiar într-un mod cu mult mai nobil.

Toate reprezentările noastre sunt raportate în fapt de intelect la vreun obiect, şi, cum fenomenele nu sunt decât reprezentări, intelectul le raportează la *ceva* ca obiect al intuiţiei sensibile; dar acest ceva nu este, sub acest raport, decât obiectul transcendental. Acesta înseamnă însă un ceva = *x*, despre care nu cunoaştem absolut nimic, nici nu putem (după constituţia actuală a intelectului nostru) în genere cunoaşte, ci care poate servi numai ca un *correlatum* al unităţii apercepţiei la unificarea diversului în intuiţia sensibilă, operaţie cu ajutorul căreia intelectul leagă diversul în conceptul unui obiect. Acest obiect transcendental nu poate [A 251] fi deloc separat de datele sensibile, fiindcă atunci nu ar mai rămâne nimic prin care să fie gândit. El nu este deci un obiect al cunoştinţei în sine, ci numai reprezentarea fenomenelor, sub conceptul unui obiect în genere, care e determinabil de diversul fenomenelor.

Tocmai din această cauză nici categoriile nu reprezintă un obiect particular, dat numai intelectului, ci nu servesc decât pentru a determina obiectul transcendental (conceptul despre ceva

prin urmare un concept sintetic, anume acela de spațiu sau de fenomen în spațiu, pe când timpul, care este singura formă a intuiției noastre interne, nu are nimic fix şi în consecință nu ne face să cunoaştem decât schimbarea determinărilor, iar nu obiectul determinabil. Căci în ceea ce numim noi suflet totul este în curgere continuă şi nu este nimic permanent, afară doar (dacă vrem cu orice preț) de eu, care nu este atât de simplu decât fiindcă această reprezentare nu are nici un conținut şi prin urmare nimic divers, din care cauză ea şi pare să reprezinte sau mai bine-zis să desemneze un obiect simplu. [A 382] Acest *eu* ar trebui să fie o intuiție care, fiindcă ar fi presupusă în gândirea în genere (înaintea oricărei experiențe), ar oferi ca intuiție *a priori* judecăți sintetice, pentru a fi posibil să efectueze o cunoaştere rațională pură despre natura unei ființe gânditoare în genere. Dar acest eu este tot atât de puțin intuiție, cât şi concept despre vreun obiect, ci este simpla formă a conştiinței care însoțeşte ambele specii de reprezentări, şi prin aceasta le poate ridica la rangul de cunoştințe, în măsura în care în intuiție mai este dat şi altceva,

---

în genere) prin ceea ce e dat în sensibilitate, pentru a cunoaşte astfel empiric fenomenele sub concepte de obiecte.

În ce priveşte însă cauza pentru care, nemulțumiți încă de substratul sensibilității, s-a atribuit fenomenelor noumene, pe care numai intelectul pur le poate gândi, ea se bazează exclusiv pe următoarele. Sensibilitatea şi domeniul ei, anume acela al fenomenelor, sunt limitate ele însele de intelect în sensul că nu se raportează la lucruri în sine, ci numai la modul cum lucrurile ne apar nouă în virtutea constituției noastre subiective. Acesta a fost rezultatul întregii Estetici transcendentale; el rezultă şi natural din conceptul unui fenomen în genere: fenomenului trebuie să-i corespundă ceva care în sine nu este fenomen, [A 252] fiindcă fenomenul nu poate fi nimic pentru sine însuşi şi în afara modului nostru de reprezentare. Prin urmare, pentru a evita un cerc perpetuu, cuvântul fenomen indică deja un raport la ceva, a cărui reprezentare nemijlocită este, ce-i drept, sensibilă, dar care în sine, chiar fără această constituție a sensibilității noastre (pe care se bazează forma intuiției noastre), trebuie să fie ceva, adică un obiect independent de sensibilitate.

De aici rezultă conceptul despre un noumen, care însă nu e deloc pozitiv şi nu înseamnă o cunoaştere determinată despre un lucru oarecare, ci numai gândirea despre ceva în genere, în care eu fac abstracție de orice formă a intuiției sensibile. Dar pentru ca un noumen să însemne un obiect adevărat, diferit de toate fenomenele, nu e suficient să-mi *eliberez* ideea mea de toate condițiile intuiției sensibile, mai trebuie în afară de aceasta să am o rațiune de *a admite* un alt mod de intuiție decât cel sensibil, sub care un astfel de obiect să poată fi dat; căci altfel, ideea mea ar fi vidă, deşi ar fi fără contradicție. Ce-i drept, noi nu am putut dovedi mai sus că intuiția sensibilă este singura intuiție posibilă în genere, ci că ea este singura *pentru noi*; dar nu am putut nici dovedi că mai este posibil un alt mod de intuiție şi, deşi gândirea noastră poate face abstracție de orice sensibilitate, rămâne totuşi problema de a şti dacă, în acest caz, gândirea nu este o simplă formă [A 253] a unui concept şi dacă, după această separație, mai rămâne undeva un obiect.

Obiectul la care eu raportez fenomenul în genere este obiectul transcendental, adică ideea cu totul indeterminată despre ceva în genere. Acest obiect nu poate fi numit *noumen*, căci eu nu cunosc despre el ceea ce este în sine, şi nu am nici un concept despre el decât numai pe acela despre obiectul unei intuiții sensibile în genere, care deci este identic pentru toate fenomenele. Eu nu-l pot gândi cu ajutorul nici unei categorii, căci acestea nu sunt valabile decât despre intuiția empirică, pentru a o aduce sub un concept despre obiectul în genere. O folosire pură a categoriei este fără îndoială posibilă, adică fără contradicție, dar nu are nici o valabilitate obiectivă, fiindcă nu se raportează la nici o intuiție, care ar urma să primească astfel unitatea obiectului; căci categoria este doar o simplă funcție a gândirii, prin care nu-mi este dat nici un obiect, prin care este gândit numai ceea ce poate fi dat în intuiție.

* Nu trebuie să substituim acestei expresii pe cea a unei lumi *intelectuale*, cum se obişnuieste să se facă în expunerea germană; căci intelectuale sau senzitive nu sunt decât *cunoştințele*. Ceea ce nu poate fi decât un *obiect* al unui mod sau altuia de intuiție, al obiectelor deci, trebuie să fie numit (cu toată duritatea expresiei) inteligibil sau sensibil.

* Dacă am vrea să ne servim aici de obişnuitul subrefugiu că cel puțin realitates *noumena* nu pot acționa unele împotriva altora, ar trebui totuşi să citâm un exemplu de astfel de realități pure şi independente de simțuri, [B 339] pentru ca să se înțeleagă dacă

care oferă materie pentru o reprezentare despre un obiect. Întreaga psihologie raţională cade deci, ca o ştiinţă care depăşeşte toate forţele raţiunii omeneşti, şi nu ne rămâne altceva decât să studiem sufletul nostru călăuziţi de experienţă şi să ne menţinem în limitele problemelor care nu merg mai departe decât atât cât experienţa internă posibilă le poate oferi conţinutul ei.

Deşi ea nu are nici un folos în ce priveşte extinderea cunoaşterii, ci este compusă ca atare numai din paralogisme, totuşi nu i se poate contesta un important folos negativ, chiar dacă nu are altă valoare decât ca un examen critic al raţionamentelor noastre dialectice, şi anume al raţiunii comune şi naturale.

[A 383] Pentru ce avem nevoie de o psihologie întemeiată numai pe principii pure ale raţiunii? Fără îndoială, în special în scopul de a asigura eul nostru gânditor împotriva pericolului materialismului. Dar acest lucru îl realizează conceptul raţional pe care l-am dat noi despre eul nostru gânditor. Căci, după acest concept, nici vorbă să mai rămână vreo teamă că, dacă se

---

ele reprezintă în genere ceva sau absolut nimic. Dar nici un exemplu nu poate fi luat de altundeva decât din experienţă, [A 283] care nu oferă niciodată mai mult decât *phaenomena*, şi astfel această judecată nu înseamnă nimic mai mult decât ca conceptul, care conţine exclusiv afirmaţii, să nu conţină nimic negativ; o judecată de care nu ne-am îndoit niciodată.

* Sensibilitatea supusă intelectului şi considerată ca obiect la care acesta îşi aplica funcţia este izvorul cunoştinţelor reale. Dar aceeaşi sensibilitate, întrocât exercită influente asupra acţiunii însăşi a intelectului şi îl determină să judece, este fundamentul erorii.

* El extindea, ce-i drept, conceptul lui şi asupra cunoştinţelor speculative, cu condiţia să fi fost pure şi date cu totul *a priori*, ba chiar asupra matematicii, deşi aceasta nu-şi are obiectul nicăieri altundeva decât în experienţa *posibilă*. În această privinţă, eu îl pot urma tot atât de puţin ca şi în deducţia mistică a acestor Idei sau în exagerările prin care el oarecum le hipostazia, deşi limba sublimă de care s-a servit în acest domeniu este foarte aptă de o interpretare mai moderată şi mai conformă cu natura lucrurilor.

* Metafizica nu are ca obiect propriu al cercetării ei decât trei idei: *Dumnezeu*, *libertate* şi *nemurire*, aşa încât al doilea concept unit cu cel dintâi trebuie să ducă la al treilea ca la o concluzie necesară. Tot ce mai formează, de altminteri, obiectul acestei ştiinţe îi serveşte numai pentru a ajunge la aceste Idei şi la realitatea lor. Ea nu are nevoie de ele în folosul ştiinţei naturii, ci pentru a depăşi natura. Cunoaşterea aprofundată a acestor Idei ar face ca *teologia, morala* şi, prin unirea amândurora, *religia*, prin urmare scopurile supreme ale existenţei noastre, să depindă numai de facultatea speculativă a raţiunii şi de nimic altceva. Într-o reprezentare sistematică a acestor Idei ordinea amintită ar fi, ca ordine *sintetică*, cea mai potrivită; dar în tratare, care trebuie s-o preceadă necesar, ordinea analitică, care inversează ordinea dintâi, va fi mai conformă scopului nostru pentru a realiza vastul nostru proiect, înaintând de la ceea ce experienţa ne pune nemijlocit la îndemână, adică de la *psihologie*, la *cosmologte* şi de aici până la cunoaşterea lui *Dumnezeu*. [Această notă a fost adăugată în ediţia a II-a *Criticii raţiunii pure* (Nota redacţiei).]

* Cititorul, care nu va ghici atât de uşor sensul psihologic al acestor expresii, în abstracţia lor transcendentală, şi cauza pentru care ultimul atribut al sufletului aparţine categoriei *existenţei*, va găsi [B 403] în cele ce urmează totul suficient explicat şi justificat. [A 345] De altfel, în ce priveşte expresiile latine introduse, împotriva gustului pentru un stil frumos, atât în această secţiune, cât şi în întreaga operă, în locul celor germane corespunzătoare ca sens, voi spune, ca scuză, că am preferat să sacrific ceva din eleganţa limbii decât să îngreuiez folosirea lucrării în şcoli printr-o obscuritate oricât de mică.

[9] Începând de aici, până la sfârşitul capitolului întâi textul ediţiei I are următoarea redactare: (vezi la sfârşitul acestui capitol, scris cu albastru)

* Gândirea este luată în cele două premise în sensuri cu totul diferite: în premisa majoră ea se referă la un obiect în genere (prin urmare aşa cum poate fi dat în intuiţie); iar în premisa minoră ea este luată numai aşa cum există în relaţie cu conştiinţa de sine, unde deci nu este gândit nici un obiect, ci este reprezentată numai relaţia cu sine ca subiect (ca formă a gândirii). În cea dintâi e vorba de lucruri care nu pot fi altfel gândite decât ca subiecte; iar în cea de-a doua nu e vorba de lucruri, ci de [B 412] *gândire* (făcându-se abstracţie de orice obiect), în care eul serveşte totdeauna ca subiect al conştiinţei; de aceea nu se poate conchide: eu nu pot exista altfel decât ca subiect, ci numai: eu nu mă pot servi de mine în gândirea existenţei mele decât ca subiect al judecăţii, ceea ce este o judecată identică, care nu dezvăluie absolut nimic cu privire la modul existenţei mele.

* Claritate nu înseamnă, cum spun logicienii, conştiinţa unei reprezentări; căci un anumit grad de conştiinţă, care însă e prea slab pentru a ni-l aminti, trebuie să se întâlnească chiar în unele reprezentări obscure, deoarece fără nici un pic de [B 415] conştiinţă n-am face nici o diferenţă în legarea unor reprezentări obscure, ceea ce totuşi putem face când e vorba de caracteristicile unor concepte (cum sunt cele de drept si echitate sau cele ale muzicianului când grupează concomitent mai multe note în fantezie), ci o reprezentare e clară atunci când constiinţa despre ea este destul de puternică pentru a avea totodată *conştiinţa diferenţei* ei de altele. Dacă aceasta este suficientă pentru a face diferenţa, dar nu pentru a avea conştiinţa diferenţei, reprezentarea trebuie să fie numită încă obscură. Există deci infinit de multe grade de conştiinţă până la dispariţia ei.

** Cei care, pentru a pune în circulaţie o nouă posibilitate, cred a fi făcut destul când se fixează cu încăpăţânare pe poziţia că în ipotezele lor nu li se poate arăta nici o contradicţie (cum sunt toţi aceia care cred în posibilitatea gândirii, chiar după încetarea vieţii, [B 416] deşi nu au alt exemplu decât în intuiţiile empirice din viaţa omenească), pot fi puşi în mare încurcătură prin alte posibilităţi, care nu sunt mai puţin cutezătoare. Astfel, este posibilitatea diviziunii unei *substanţe simple* în mai multe substanţe şi, invers, reunirea (coaliţia) mai multor substanţe în una simplă. Căci deşi divizibilitatea presupune un compus, ea totuşi nu reclamă în mod necesar un compus de substanţe, ci numai de grade (ale diferitelor facultăţi) ale uneia şi aceleiaşi substanţe. Dar aşa cum putem concepe toate forţele şi facultăţile sufletului, chiar şi pe aceea a conştiinţei, dispărute pe jumătate, astfel încât să rămână mereu substanţă, tot astfel ne putem reprezenta fără contradicţie această jumătate dispărută ca fiind păstrată, dar nu în suflet, ci în afara lui; numai că, deoarece aici tot ceea ce este totdeauna real în el şi în consecinţă are un grad, prin urmare întreaga existenţă a sufletului a fost înjumătăţită, fără a lipsi ceva din ea, ar apărea imediat o substanţă particulară în afara lui. Căci pluralitatea care a

înlătură materia, ar fi suprimată implicit orice gândire şi însăşi existenţa fiinţelor gânditoare, ci dimpotrivă, este demonstrat clar că dacă înlătur subiectul gânditor trebuie să dispară întreaga lume corporală, ca nefiind altceva decât fenomen în sensibilitatea subiectului nostru şi un mod de reprezentări ale acestui subiect.

Fără îndoială că prin aceasta nu cunosc mai bine proprietăţile acestui eu gânditor şi nici nu pot sesiza permanenţa lui, ba chiar nici independenţa existenţei lui de un eventual substrat transcendental al fenomenelor externe, căci acesta din urmă îmi este tot atât de necunoscut ca şi cel dintâi. Dar fiindcă este posibil ca eu să scot din altă parte decât din principii pur speculative raţiunea de a spera pentru natura mea gânditoare o existenţă independentă şi care se menţine de-a lungul tuturor schimbărilor posibile ale stării mele, s-a câştigat deja mult prin aceea că, mărturisind de bunăvoie propria-mi ignoranţă, pot totuşi să resping atacurile dogmatice ale unui adversar speculativ şi [A 384] să-i arăt că, pentru a contesta posibilitatea speranţelor mele, el nu poate şti niciodată despre natura subiectului meu mai mult decât ştiu eu, pentru a mă sprijini pe aceste speranţe.

Pe această aparenţă transcendentală a conceptelor noastre psihologice se întemeiază apoi încă trei probleme dialectice, care constituie adevăratul scop al psihologiei raţionale şi care nu pot fi rezolvate altfel decât prin cercetările de mai sus, anume: 1) despre posibilitatea comunităţii sufletului cu un corp organic, adică despre posibilitatea animalităţii şi a stării sufletului în viaţa omului; 2) despre începutul acestei comunităţi, adică al sufletului în şi înainte de naşterea omului;

---

fost divizată a existat şi mai înainte, dar nu ca pluralitate de substanţe, ci ca cuantum de existenţă în orice realitate; iar unitatea substanţei a fost numai un mod de a exista, care numai prin această diviziune s-a transformat într-o pluralitate de [B 417] subzistenţe. Dar tot astfel mai multe substanţe simple s-ar putea reuni în una singură, fără a se pierde nimic decât pluralitatea subzistenţei, fiindcă această unică substanţă ar conţine în sine gradul de realitate al tuturor celor precedente; şi poate că substanţele simple, care ne dau fenomenul unei materii (desigur nu printr-o influenţă mecanică sau chimică reciprocă, dar totuşi printr-o influenţă necunoscută nouă, faţă de care influenţa mecanică sau chimică este numai fenomen), ar produce sufletele copiilor printr-o asemenea diviziune *dinamică* a sufletelor părinţilor *ca mărimi intensive*, prin aceea că ele şi-ar repara pierderea lor prin unirea cu o nouă materie de acelaşi fel. Departe de mine de a acorda cea mai mică valoare sau valabilitate acestor fantasmagorii, iar principiile de mai sus din Analitică ne-au poruncit îndeajuns să nu dăm categoriilor (cum este cea de substanţă) altă întrebuinţare decât una empirică. Dar dacă raţionalistul este destul de cutezător pentru a face din simpla facultate de gândire, fără ajutorul unei intuiţii constante prin care ar fi dat un obiect, o fiinţă care există în sine, numai fiindcă unitatea apercepţiei în gândire nu-i permite o explicaţie din compus, în loc [B 418] să facă bine să mărturisească că nu poate explica posibilitatea unei naturi gânditoare, de ce *materialistul*, deşi poate tot atât de puţin invoca experienţa în sprijinul posibilităţilor lui, n-ar fi îndreptăţit să arate aceeasi cutezanţă de a se folosi de principiul lui pentru o întrebuinţare opusă, menţinând unitatea formală a celui dintâi?

* "Eu gândesc" este, cum s-a spus deja, o judecată empirică şi conţine în sine judecata: eu exist. Dar eu nu pot spune: tot ce gândeşte există; căci atunci proprietatea gândirii ar face din toate fiinţele care o posedă nişte fiinţe necesare. De aceea, existenţa mea nici nu poate fi considerată ca dedusă din judecata: eu gândesc, cum credea Descartes (căci altminteri premisa majoră: tot ce gândeşte există ar trebui să preceadă), ci este identică cu ea. Ea exprimă o intuiţie empirică nedeterminată, adică percepţie (prin urmare, ea demonstrează că deja senzaţia, [B 423] care aparţine deci sensibilităţii, stă la baza acestei judecăţi existenţiale), dar precedă experienţa, care trebuie să determine obiectul percepţiei, cu ajutorul categoriei, cu privire la timp; iar existenţa încă nu este aici o categorie, ca atare nu se referă la un obiect dat în mod nedeterminat, ci numai la unul despre care avem un concept şi despre care vrem să ştim dacă există sau nu şi în afara acestui concept. O percepţie nedeterminată înseamnă aici numai ceva real, care a fost dat, şi anume numai pentru gândire în genere, aşadar nu ca fenomen şi nici ca lucru în sine (noumenon), ci ca ceva care există de fapt şi care este desemnat ca atare în judecata: eu gândesc. Căci este de notat că atunci când am numit judecata *eu gândesc* o judecată empirică, prin aceasta eu nu am vrut să spun că eul în această judecată este o reprezentare empirică; mai curând ea este pur intelectuală, fiindcă aparţine gândirii în genere. Dar fără vreo reprezentare empirică, care oferă gândirii materia, actul *eu gândesc* n-ar avea totuşi loc, iar empiricul nu este decât condiţia aplicării sau folosirii facultăţii intelectuale pure.

* Este foarte uşor să dai acestei dovezi precizarea formei didactice obişnuite. Dar pentru scopul nostru este suficient să avem înaintea ochilor simpla dovadă, chiar numai într-o formă populară.

* O bilă elastică, care se izbeşte de una similară în linie dreaptă, transmite acesteia întreaga ei mişcare şi prin urmare întreaga ei stare (dată nu considerăm decât poziţiile în spaţiu). Admiteţi, în analogie cu astfel de corpuri, substanţe care transmit una alteia reprezentări, împreună cu conştiinţa [A 364] care le însoţeşte: se va putea concepe astfel o întreagă serie de substanţe, dintre care prima ar comunica celei de-a doua starea ei împreună cu conştiinta despre această stare, aceasta ar comunica celei de-a treia propria ei stare plus starea substanţei precedente, iar cea de-a treia ar comunica, la rândul ei, stările tuturor celor precedente, împreună cu propria ei stare şi conştiinţa acestor stări. Ultima substanţă ar fi deci constientă de toate stările substanţelor care s-ar fi schimbat înaintea ei, ca şi când ar fi fost ale ei proprii, fiindcă acele stări ar fi trecut în ea împreună cu conştiinţa lor, si cu toate acestea ea nu va fi fost una şi aceeaşi persoană în toate aceste stări.

* Trebuie să reţinem această judecată paradoxală, dar exactă: în spaţiu nu există decât ceea ce este reprezentat în el. Căci spaţiul însuşi nu este nimic altceva decât reprezentare, [A 375] şi în spaţiu nu există absolut nimic decât în măsura în care este realmente reprezentat în el. O judecată care, desigur, trebuie să sune ciudat: un lucru nu poate exista decât în reprezentarea despre el, judecată care însă pierde aici caracterul ei ciudat, deoarece lucrurile cu care avem de-a face nu sunt lucruri în sine, ci numai fenomene, adică reprezentări.

3) despre sfârşitul acestei comunităţi, adică al sufletului în şi după moartea omului (problema nemuririi).

Eu afirm însă că toate dificultăţile, pe care unii cred că le găsesc în aceste probleme şi pe care le folosesc ca obiecţii dogmatice, căutând să dea impresia unei pătrunderi mai adânci în natura lucrurilor decât cea pe care o poate avea intelectul comun, se bazează pe o simplă iluzie, potrivit căreia se ipostaziază ceea ce nu există decât în gândire, şi în această calitate i se dă accepţia de obiect real în afara subiectului gânditor, anume se consideră întinderea, care nu este decât fenomen, ca o proprietate a lucrurilor externe [A 385] care subzistă şi fără sensibilitatea noastră, iar mişcarea ca un efect al lor, care are loc şi ea în sine în mod real în afara simţurilor noastre. Căci materia, a cărei comunitate cu sufletul trezeşte dificultăţi atât de mari, nu e altceva decât o simplă formă sau un anumit mod de reprezentare a unui obiect necunoscut, cu ajutorul acelei intuiţii care se numeşte simţ extern. Poate deci să existe ceva în afara noastră căruia îi corespunde acest fenomen pe care îl numim materie; dar în această calitate de fenomen, acest ceva nu este în afara noastră, ci nu este decât ca o idee în noi, deşi această idee îl reprezintă, cu ajutorul simţului amintit, ca aflându-se în afara noastră. Materia nu înseamnă deci o specie de substanţe atât de complet diferite şi eterogene de obiectul simţului intern (suflet), ci numai eterogeneitate a fenomenelor unor obiecte (care ne sunt necunoscute în sine), ale căror reprezentări noi le numim externe în comparaţie cu cele atribuite simţului intern, deşi ele aparţin tot numai subiectului gânditor, ca şi toate celelalte idei, atâta doar că ele au în sine acest caracter înşelător: că reprezentând obiecte în spaţiu, ele par să se desprindă de suflet şi să plutească în afara lui, cu toate că spaţiul însuşi, în care ele sunt intuite, nu e altceva decât o reprezentare, al cărei corelat de aceeaşi calitate nu poate fi întâlnit în afara sufletului. Acum nu se mai pune problema comunităţii [A 386] sufletului cu alte substanţe cunoscute şi eterogene dinafara noastră, ci numai a legării reprezentărilor simţului intern cu modificările sensibilităţii noastre externe şi a modului cum pot fi acestea legate între ele după legi constante, astfel încât ele să se înlănţuie într-o experienţă.

Atâta vreme cât legăm între ele fenomene interne şi externe ca simple reprezentări în experienţă, nu găsim nimic absurd şi care ar face stranie comunitatea celor două specii de simţuri. Dar de îndată ce ipostaziem fenomenele externe şi nu le mai raportăm la subiectul nostru gânditor ca reprezentări, ci şi *ca lucruri în sine care există în afara* noastră *în aceeaşi calitate în care există în noi* şi la fel raportăm şi efectele lor, care le arată ca fenomene în raport unele cu altele, atunci avem un caracter al cauzelor eficiente dinafara noastră care nu concordă cu efectele lor din noi, fiindcă el se raportează numai la simţurile externe, pe când efectele se raportează la simţul intern, simţuri care, deşi reunite într-un subiect, sunt totuşi complet eterogene. Astfel noi nu mai avem atunci alte efecte externe decât schimbări de loc şi nici alte forţe decât numai tendinţe care sfârşesc în raporturi în spaţiu ca efecte ale lor. Dar în noi efectele sunt idei, în care nu are loc nici un fel de raport [A 387] de loc, mişcare, figură sau determinare de spaţiu în genere, şi noi pierdem cu totul firul călăuzitor de la cauze la efectele lor, care ar trebui să se manifeste în simţul intern. Dar ar trebui să reflectăm că corpurile nu sunt obiecte în sine care sunt prezente, ci un simplu fenomen al cine ştie cărui obiect necunoscut; că mişcarea nu este efectul acestei cauze necunoscute, ci numai fenomenul influenţei ei asupra simţurilor noastre, că prin urmare ambele nu sunt ceva în afara noastră, ci numai reprezentări în noi, prin urmare că nu mişcarea materiei produce în noi reprezentări, ci că ea însăşi (prin urmare şi materia care se face astfel cognoscibilă) este simplă reprezentare; şi, în sfârşit, că întreaga dificultate, pe care ne-am creat-o singuri, constă în a şti cum şi datorită cărei cauze sunt legate între ele reprezentările sensibilităţii noastre, încât cele pe care le numim intuiţii externe pot fi reprezentate, după legi empirice, ca obiecte în afara noastră; această problemă nu implică deloc pretinsa dificultate de a explica originea reprezentărilor unor cauze eficiente cu totul eterogene şi care se află în afara noastră, luând fenomenele unei cauze necunoscute drept o cauză dinafara noastră, ceea ce nu poate provoca decât confuzie. Este imposibil să corectăm îndată judecăţile în care se întâlneşte o interpretare greşită, înrădăcinată printr-o lungă obişnuinţă, cu aceeaşi claritate [A 388] care se cere în alte cazuri în care conceptul nu este întunecat de o asemenea iluzie inevitabilă. De aceea,

această eliberare a raţiunii noastre de teorii sofistice va avea cu greu claritatea necesară pentru a satisface deplin.

Cred că pot promova această claritate în felul următor:

Toate *obiecţiile* pot fi împărţite în *dogmatice, critice* şi *sceptice*. Obiecţia dogmatică este îndreptată împotriva unei *judecăţi*, pe când obiecţia critică este îndreptată împotriva unei *dovezi* a unei judecăţi. Prima are nevoie de o cunoaştere profundă a constituţiei naturii obiectului, pentru a putea afirma contrarul a ceea ce enunţă judecata despre acest obiect; de aceea, ea însăşi este dogmatică şi pretinde a cunoaşte natura constitutivă de care este vorba mai bine decât partea adversă. Obiecţia critică, fiindcă lasă neatinsă judecata în valoarea sau lipsa ei de valoare şi atacă numai dovada, nu are nevoie să cunoască mai bine obiectul sau să-şi aroge o mai bună cunoaştere a lui; ea arată numai că afirmaţia este fără fundament, dar nu că nu este justă. Obiecţia sceptică opune alternativ teza şi antiteza ca obiecţii de aceeaşi valoare, pe fiecare dintre ele alternativ ca dogmă şi ca obiecţie, este aşadar aparent dogmatică de ambele părţi opuse, [A 389] pentru a nimici complet orice judecată asupra obiectului. Atât obiecţia dogmatică, cât şi cea sceptică trebuie să-şi aroge ambele cel puţin atâta cunoaştere a obiectului lor cât e necesară pentru a face o aserţiune despre el, fie afirmativă, fie negativă. Singură obiecţia critică este de aşa natură, încât numai arătând că se invocă în sprijinul aserţiunii ceva care nu este nimic şi care este numai fictiv, teoria se prăbuşeşte prin faptul că ea îi sustrage pretinsul fundament, fără a voi, de altfel, să decidă ceva despre natura obiectului.

După conceptele obişnuite ale raţiunii noastre, suntem dogmatici în ce priveşte comerţul dintre subiectul nostru gânditor şi lucrurilor dinafara noastră, şi considerăm lucrurile ca obiecte adevărate, care există independent de noi, potrivit unui anume dualism transcendental, care nu vede în acele fenomene externe nişte reprezentări ale subiectului, ci, aşa cum ni le oferă intuiţia sensibilă, le transpune în afara noastră ca obiecte şi le separă complet de subiectul gânditor. Această subrepţiune este fundamentul tuturor teoriilor asupra relaţiei dintre suflet şi corp şi nu se pune niciodată întrebarea dacă această realitate obiectivă a fenomenelor este în întregime justă, ci este presupusă ca fiind admisă şi se raţionează subtil numai asupra modului cum trebuie ea explicată şi înţeleasă. [A 390] Cele trei sisteme obişnuite, imaginate în această privinţă, şi de fapt singurele posibile, sunt: sistemul *influenţei fizice*, sistemul *armoniei prestabilite* şi sistemul *asistenţei supranaturale*.

Ultimele două moduri de explicare a relaţiei dintre suflet şi materie sunt întemeiate pe obiecţii împotriva celui dintâi, care este modul de explicare a intelectului comun, anume, că ceea ce apare ca materie nu poate fi, prin influenţa lui nemijlocită, cauza unor reprezentări, acestea fiind efecte de o specie complet eterogenă. Dar atunci ele nu pot lega conceptul de materie cu ceea ce înţeleg ele prin obiect al simţurilor externe, materia nefiind decât fenomen, care prin urmare chiar şi în sine nu este decât simplă reprezentare, produsă de oarecare obiecte externe; căci altminteri ele ar spune că reprezentările obiectelor externe (fenomenele) nu pot fi cauze externe ale reprezentărilor din simţirea noastră, ceea ce ar fi o obiecţie complet lipsită de sens, căci nimănui nu i-ar trece prin minte să considere drept o cauză externă ceea ce a recunoscut o dată ca simplă reprezentare. Potrivit principiilor noastre, ele trebuie deci să-şi orienteze teoria în sensul că ceea ce este obiectul adevărat (transcendental) al simţurilor noastre externe nu poate fi cauza acelor reprezentări (fenomene) pe care le înţelegem sub [A 391] numele de materie. Dar cum nimeni nu poate pretinde cu temei că el cunoaşte ceva despre cauza transcendentală a reprezentărilor simţurilor noastre externe, afirmaţia lor este complet neîntemeiată. Dar dacă pretinşii amelioratori ai teoriei despre influenţa fizică ar considera materia ca atare, după modul obişnuit de reprezentare al unui dualism transcendental, ca un lucru în sine (şi nu ca simplu fenomen al unui lucru necunoscut) şi şi-ar îndrepta obiecţia în sensul de a arăta că un astfel de obiect extern, care nu indică altă cauzalitate decât pe aceea a mişcărilor în sine, nu poate fi niciodată cauza eficientă a reprezentărilor, ci că trebuie să intervină o a treia fiinţă, pentru a funda între amândouă, dacă nu o acţiune reciprocă, cel puţin o corespondenţă şi o armonie; atunci ei şi-ar începe atacul prin a accepta în dualismul lor acel πρωτον ψευδος al influenţei fizice şi ar respinge astfel prin obiecţia lor nu atât influenţa naturală, cât propria lor supoziţie dualistă. Căci toate dificultăţile care privesc legătura naturii gânditoare cu materia

rezultă fără excepţie numai din acea reprezentare dualistă strecurată pe ascuns şi ilicit: că materia ca atare nu este fenomen, adică simplă reprezentare a simţirii, căreia îi corespunde un obiect necunoscut, ci este obiectul în sine, aşa cum există în afara noastră şi independent de orice sensibilitate.

[A 392] Nu se poate face deci nici o obiecţie dogmatică împotriva influenţei fizice, acceptată în mod obişnuit. Căci dacă adversarul presupune că materia şi mişcarea ei nu sunt decât simple fenomene şi deci numai reprezentări, el nu poate face să constea dificultatea decât în aceea că obiectul necunoscut al sensibilităţii noastre nu poate fi cauza reprezentărilor din noi, dar nimic nu-l îndreptăţeşte să afirme acest lucru, căci nimeni nu poate spune despre un obiect necunoscut ce poate sau nu poate face el. Dar în urma dovezilor noastre de mai sus, el trebuie să admită în mod necesar acest idealism transcendental, dacă nu vrea să ipostazieze reprezentări şi să le transpună în afara lui ca lucruri adevărate.

Totuşi, împotriva concepţiei comune a influenţei fizice se poate face o *obiecţie critică* întemeiată. O astfel de pretinsă relaţie între două specii de substanţe, cele gânditoare şi cele întinse, are drept fundament un dualism grosolan şi face din cele din urmă, care nu sunt altceva decât simple reprezentări ale subiectului gânditor, lucruri care există pentru sine. Astfel, falsa teorie despre intluenţa fizică poate fi complet zădărnicită, dacă se arată că fundamentul dovezii ei este nul şi strecurat pe ascuns şi ilicit.

Faimoasa problemă a relaţiei dintre ceea ce gândeşte şi ceea ce este întins, dacă se face abstracţie de tot [A 393] ceea ce este imaginar, s-ar reduce deci pur şi simplu la aceasta: *cum este posibilă într-un subiect gânditor în genere o intuiţie externă*, anume aceea a spaţiului (a ceea ce îl umple, figura şi mişcarea). Dar nici unui om nu-i este posibil să găsească un răspuns la această întrebare, iar această lacună a cunoaşterii noastre nu poate fi niciodată acoperită, ci poate fi numai indicată prin aceea că fenomenele externe sunt atribuite unui obiect transcendental, care este cauza acestei specii de reprezentări, dar pe care noi nu-l cunoaştem deloc şi nici nu vom dobândi vreodată un coneept despre el. În toate problemele care pot surveni în câmpul experienţei tratăm acele fenomene ca obiecte în sine, fără să ne interesăm de primul principiu al posibilităţii lor (ca fenomene). Dar dacă depăşim hotarele experienţei, atunci conceptul de obiect transcendental devine necesar.

Din aceste remarci cu privire la relaţia dintre fiinţa gânditoare şi existenţa întinsă urmează nemijlocit soluţia tuturor disputelor sau obiecţiilor care privesc starea naturii gânditoare înainte de acest raport (înainte de viaţă) sau după încetarea acestui comerţ (în moarte). Părerea că subiectul gânditor ar fi putut gândi înaintea oricărei relaţii cu corpurile s-ar exprima astfel: anterior începutului acestei specii de sensibilitate, prin care ne apare [A 394] ceva în spaţiu, aceleaşi obiecte transcendentale, care în starea prezentă apar drept corpuri, au putut fi intuite într-un mod cu totul diferit. Iar părerea că sufletul, după încetarea oricărei relaţii cu lumea corporală, ar putea să continue încă a gândi, s-ar enunţa în această formă: atunci când modul sensibilităţii, prin care obiectele transcendentale, care acum ne sunt complet necunoscute, ne apar ca lume materială, ar urma să dispară, nu ar fi suprimată totuşi orice intuiţie a acestor obiecte şi este cu totul posibil ca aceleaşi obiecte necunoscute să continue a fi cunoscute de subiectul gânditor, dar desigur nu în calitate de corpuri.

Nimeni într-adevăr nu poate scoate din principii speculative nici cea mai neînsemnată raţiune în favoarea unei asemenea afirmaţii, ba nu poate demonstra nici măcar posibilitatea ei, ci nu poate decât s-o presupună; dar tot atât de puţin poate aduce cineva vreo obiecţie dogmatică valabilă împotriva ei. Căci oricine ar fi acesta, el ştie tot atât de puţin despre cauza absolută şi internă a fenomenelor externe şi corporale ca şi mine sau oricare altul. El nu poate deci pretinde cu temei că ştie pe ce se bazează realitatea fenomenelor externe în starea actuală (în viaţă), prin urmare nici să afirme că condiţia oricărei intuiţii externe sau chiar şi subiectul gânditor [A 395] însuşi ar înceta după starea actuală (în moarte).

Toată disputa asupra naturii fiinţei gânditoare şi a legăturii ei cu lumea corporală este deci numai o consecinţă a faptului că, cu privire la ceea ce nu ştim nimic, umplem lacuna cu paralogisme ale raţiunii, transformând ideile noastre în lucruri şi ipostaziindu-le; ceea ce dă naştere unei ştiinţe imaginare atât cu privire la cel ce afirmă, cât şi la cel ce neagă, fiecare

pretinzând fie că ştie despre obiecte ceva despre eare nici un om nu are vreun concept, fie făcând din propriile lui reprezentări obiecte şi se învârte astfel într-un cerc etern de echivocuri şi contradicţii. Numai sobrietatea unei critici severe, dar drepte, poate elibera de această iluzie dogmatică, care, prin atracţia unei fericiri imaginare, îi reţine pe mulţi oameni în teorii şi sisteme, şi poate limita toate pretenţiile noastre speculative numai la câmpul experienţei posibile; şi aceasta, nu printr-o fadă luare în râs a încercărilor atât de des eşuate sau prin suspine pioase cu privire la limitele raţiunii noastre, ci printr-o determinare a hotarelor raţiunii, potrivit unor principii certe, determinare care leagă cu cea mai mare certitudine propriul ei *nihil ulterius* de coloanele lui Hercule, pe care natura însăşi le-a fixat, pentru a continua [A 396] călătoria raţiunii noastre numai atât de departe cât ajung hotarele perpetue ale experienţei, pe care nu le putem părăsi fără a ne hazarda pe un ocean fără ţărmuri, care, prin privelişti mereu înşelătoare, ne constrânge în cele din urmă să renunţăm, ca lipsită de speranţă, la orice trudă anevoioasă şi lungă.

*
* *

Am rămas încă datori cu o explicaţie clară şi generală a aparenţei transcendentale şi totuşi naturale, care se produce în paralogismele raţiunii pure, precum şi cu justificarea orânduirii lor sistematice si paralele cu tabelul categoriilor. N-am fi putut-o face la începutul acestei secţiuni fără pericolul de a fi obscuri sau fără să ne anticipăm în mod neconvenabil pe noi înşine. Vom încerca acum să ne îndeplinim această obligaţie.

Se poate spune că orice *aparenţă* constă în a lua condiţia *subiectivă* a gândirii drept cunoaştere a obiectului. Apoi, în introducerea la Dialectica transcendentală, am arătat că raţiunea pură nu se ocupă decât cu totalitatea sintezei condiţiilor pentru un condiţionat dat. Dar cum aparenţa dialectică a raţiunii pure nu poate fi o aparenţă empirică ce se găseşte într-o cunoştinţă empirică determinată, ea va privi generalitatea condiţiilor gândirii, şi nu există decât [A 397] trei cazuri de folosire dialectică a raţiunii pure:

1. Sinteza condiţiilor unei idei în genere.
2. Sinteza condiţiilor gândirii empirice.
3. Sinteza condiţiilor gândirii pure.

În toate aceste trei cazuri, raţiunea pură se ocupă numai cu totalitatea absolută a acestei sinteze, adică cu acea condiţie care ea însăşi este necondiţionată. Pe această diviziune se bazează şi tripla aparenţă transcendentală, care dă loc la trei secţiuni ale dialecticii şi oferă ideea pentru tot atâtea ştiinţe aparente, izvorâte din raţiunea pură, psihologia transcendentală, cosmologia transcendentală şi teologia transcendentală. Aici nu avem de-a face decât cu prima.

Cum în gândirea în genere facem abstracţie de orice relaţie a gândirii cu un obiect oarecare (fie al simţurilor, fie al intelectului pur), sinteza condiţiilor unei idei în genere (nr.1) nu este nicidecum obiectivă, ci este numai o sinteză a ideii cu subiectul, dar care este considerată în mod fals drept o reprezentare sintetică a unui obiect.

Dar de aici mai rezultă că raţionamentul dialectic care conchide condiţiile oricărei gândiri în genere, care ea însăşi este necondiţionată, nu comite o eroare de conţinut (căci el face abstracţie de orice conţinut sau obiect), ci [A 398] că el păcătuieşte numai în formă şi trebuie să fie numit paralogism.

Apoi, cum singura condiţie care însoţeşte toată gândirea este eul în judecata generală: eu gândesc, raţiunea are de-a face cu această condiţie, în măsura în care ea însăşi este necondiţionată. Dar ea nu este decât condiţia formală, adică unitatea logică a fiecărei idei, în care fac abstracţie de orice obiect şi totuşi este reprezentată ca un obiect pe care îl gândesc, anume eu însumi şi unitatea necondiţionată a acestui eu.

Dacă cineva mi-ar pune în general întrebarea: de ce natură este un lucru care gândeşte? n-aş şti *a priori* să dau nici un fel de răspuns, fiindcă răspunsul trebuie să fie sintetic (căci un răspuns analitic explică poate gândirea, dar nu lărgeşte cunoaşterea acelui lucru pe care se bazează posibilitatea acestei gândiri). Pe de altă parte, orice soluţie sintetică reclamă intuiţie, care într-o problemă atât de generală a fost complet omisă. Tot astfel, nimeni nu poate răspunde la

întrebarea pusă în generalitatea ei: de ce natură trebuie să fie un lucru care este mobil? Căci întinderea impenetrabilă (materia) nu este dată în acest caz. Deşi în general eu nu cunosc un răspuns la această întrebare, totuşi îmi pare că îl pot da, în cazul particular, în judecata care exprimă [A 399] conştiinţa de sine: eu gândesc. Căci acest eu este primul subiect, adică substanţă, este simplu etc. Dar acestea nu ar fi atunci decât simple judecăţi de experienţă care, fără o regulă generală care ar exprima condiţiile posibilităţii de a gândi în genere şi *a priori*, n-ar putea conţine astfel de predicate (care nu sunt empirice). În felul acesta, pretenţia, iniţial atât de plauzibilă, de a judeca despre natura unei fiinţe gânditoare numai din concepte îmi devine suspectă, deşi nu i-am descoperit încă viciul.

Dar cercetarea ulterioară a originii aceslor atribute, pe care mi le atribui mie ca unei fiinţe gânditoare în genere, poate descoperi acest viciu. Ele nu sunt altceva decât categorii pure, prin care eu nu gândesc niciodată un obiect determinat, ci numai unitatea reprezentărilor, pentru a defini obiectul lor. Fără o intuiţie care îi serveşte de fundament, categoria singură nu-mi poate procura nici un concept despre un obiect; căci numai prin intuiţie este dat obiectul, care apoi este gândit în conformitate cu categoria. Când definesc un lucru: o substanţă în fenomen, trebuie să-mi fie date mai dinainte predicatele intuiţiei lui, la care disting permanentul de schimbător şi substratul (lucrul însuşi) de ceea ce îi este numai inerent. [A 400] Când spun că un lucru este *simplu* în fenomen, înţeleg prin aceasta că intuiţia lui este în adevăr o parte a fenomenului, dar că el însuşi nu poate fi divizat ş.a.m.d. Dar dacă ceva este cunoscut ca simplu în concept şi nu în fenomen, prin aceasta eu nu am de fapt nici o cunoştinţă despre obiect, ci numai despre conceptul meu, pe care mi-l făuresc despre ceva în genere, care nu este susceptibil de o intuiţie propriu-zisă. Eu spun numai că gândesc ceva ca total simplu, căci în realitate nu pot afirma mai mult decât că este ceva.

Dar simpla apercepţie (eul) este substanţă în concept, simplă în concept etc., şi astfel toate aceste teoreme psihologice îşi au justeţea lor incontestabilă. Totuşi, prin aceasta noi nu cunoaştem despre suflet ceea ce propriu-zis vrem să ştim; căci toate aceste predicate nu sunt valabile despre intuiţie şi de aceea nu pot avea consecinţe care ar fi aplicabile la obiectele experienţei; prin urmare, ele sunt complet goale. Căci acest concept de substanţă nu mă învaţă că sufletul durează prin el însuşi, nici că este o parte din intuiţiile externe, care ea însăşi nu mai poate fi divizată şi care deci nu poate să se nască sau să moară prin schimbările naturii: tot proprietăţi care îmi fac cognoscibil sufletul în nexul experienţei şi care mi-ar putea deschide perspective asupra originii lui şi a stării lui viitoare. [A 401] Dacă însă afirm, bazându-mă pe simpla categorie, că sufletul este o substanţă simplă, atunci este clar că dat fiind că simplul concept intelectual de substanţă nu conţine altceva decât că un lucru trebuie reprezentat ca subiect în sine, fără a fi la rândul lui predicat al altui subiect, este clar că de aici nu urmează nimic cu privire la permanenţă, că atributul de simplu nu poate desigur adăuga această permanenţă şi că, prin urmare, prin aceasta nu suntem deloc instruiţi cu privire la ceea ce se întâmplă cu sufletul în schimbările lumii. Dacă ni s-ar putea spune că el este o *parte simplă a materiei*, atunci am deduce, din ceea ce ne învaţă despre ea experienţa, permanenţa ei şi o dată cu natura simplă, şi indestructibilitatea ei. Dar conceptul de eu din principiul psihologic (eu gândesc) nu ne spune nici un cuvânt despre aceasta.

Însă faptul că fiinţa care gândeşte în noi crede că se cunoaşte pe sine prin categorii pure, şi anume prin acele categorii care exprimă unitatea absolută sub fiecare titlu al lor, provine din următoarele. Apercepţia este ea însăşi principiul posibilităţii categoriilor, care la rândul lor nu reprezintă altceva decât sinteza diversului intuiţiei, întrucât acesta îşi are unitatea în apercepţie. De aceea, conştiinţa de sine în genere este reprezentarea a ceea ce este condiţia oricărei unităţi, el însuşi fiind totuşi necondiţionat. De aceea, se poate spune despre eul gânditor (despre suflet), care se gândeşte pe sine ca [A 402] substanţă, ca simplu, ca numeric identic în toate timpurile şi ca fiind corelat al oricărei existenţe, din care orice altă existenţă trebuie dedusă, că *în loc de a se cunoaşte pe el însuşi prin categorii*, el cunoaşte categoriile şi, prin ele, toate obiectele în unitatea absolută a apercepţiei, şi prin urmare prin el însuşi. Este în adevăr foarte evident că ceea ce trebuie să presupun, pentru a cunoaşte în genere un obiect, nu pot cunoaşte ca obiect şi că eul determinant (gândirea) este distinct de eul determinabil (subiectul gânditor), aşa cum este

distinctă cunoaşterea de obiect. Totuşi, nimic nu este mai natural şi mai seducător decât aparența care ne face să considerăm unitatea în sinteza ideilor drept o unitate percepută în subiectul acestor idei. Această aparență ar putea fi, numită subrepțiunea conştiinței ipostaziate *(apperceptiones substantiatae)*.

Dacă vrem să dăm un titlu logic paralogismului din raționamentele dialectice ale psihologiei raționale, întrucât au totuşi premise corecte, atunci el poate trece ca o *sophisma figurae dictionis*, *în* care premisa majoră dă categoriei, cu privire la condiția ei, o întrebuințare numai transcendentală, pe când premisa minoră şi concluzia dau, cu privire la suflet, care este subsumat acestei condiții, o întrebuințare empirică a aceleiasi categorii. Astfel, de exemplu, [A 403] conceptul de substanță în paralogismul simplicității este un concept intelectual pur, care, fără condițiile intuiției sensibile, are numai o întrebuințare transcendentală, adică nici o întrebuințare. Dar în premisa minoră, acelaşi concept este aplicat la obiectul oricărei experiențe interne, fără a stabili totuşi în prealabil şi a pune ca principiu condiția aplicării lui *in concreto*, adică permanența obiectului, şi prin urmare s-a făcut o întrebuințare empirică, inadmisibilă aici.

Pentru a arăta în sfârşit legătura sistematică dintre toate aceste aserțiuni dialectice ale unei psihologii aşa-zis raționale într-o conexiune a rațiunii pure, prin urmare în totalitatea lor, trebuie observat ca apercepția să treacă prin toate clasele categoriilor, dar să nu se oprească decât la acele categorii care în fiecare dintre clase servesc celorlalte ca fundament al unității într-o percepție posibilă, prin urmare la categoriile de subzistență, realitate, unitate (nu pluralitate) şi existență; numai că rațiunea le reprezintă aici pe toate drept condiții ale posibilității unei ființe gânditoare, condiții care sunt ele însele necondiționate. Astfel, sufletul cunoaşte în el însuşi

[A 404] 1
Unitatea necondiționată a relației,
adică pe sine, nu ca inerent, ci ca *subzistent*

2
Unitatea necondiționată a calității, adică nu ca întreg real, ci ca *simplu*[*]

3
Unitatea necondiționată în *pluralitatea* în timp, adică nu numeric diferită în timpuri diferite, ci ca *unul şi acelaşi subiect*

4
Unitatea necondiționată a existenței în spațiu, adică nu în calitate de conştiință a mai multor lucruri în afara ei, ci *numai a existenței ei proprii*, iar a altor lucruri numai ca reprezentări ale ei.

[A 405] Rațiunea este facultatea principiilor. Aserțiunile psihologiei pure nu cuprind predicate empirice despre suflet, ci predicate care, atunci când au loc, trebuie să determine obiectul în sine, independent de experiență, prin urmare prin simplă rațiune. Ele ar trebui deci, cum e şi just, să fie întemeiate pe principii şi concepte generale despre naturi gânditoare în genere. În loc de aceasta, găsim că reprezentarea singulară: eu sunt le domină pe toate celelalte, care, tocmai fiindcă exprimă formula pură a întregii mele experiențe (nedeterminat), se dă drept judecată universală, valabilă pentru toate ființele gânditoare, şi fiindcă totuşi este individuală în toate privințele, ea poartă în sine aparența unei unități absolute a condițiilor gândirii în genere şi prin aceasta se întinde mai departe decât poate ajunge experiența posibilă.

DIALECTICA TRANSCENDENTALĂ

[*] Acum nu pot încă arăta în ce fel simplul corespunde, la rândul lui, categoriei de realitate; acest lucru va fi explicat în capitolul următor, cu ocazia unei alte folosiri raționale a aceluiaşi concept.

Cartea a doua

Capitolul al doilea

ANTINOMIA RAȚIUNII PURE

În introducerea la această parte a operei noastre am arătat că toată aparența transcendentală a rațiunii pure se bazează pe raționamente [A 406] dialectice, a căror schemă ne-o pune la îndemână Logica în cele trei specii formale de raționamente în genere, cam aşa cum categoriile îşi găsesc schema lor logică în cele patru funcții ale tuturor judecăților. *Prima specie* a acestor raționamente sofistice tindea către unitatea necondiționată a condițiilor *subiective* ale tuturor reprezentărilor în genere (ale subiectului sau sufletului) în corespondență cu raționamentele categorice, a căror premisă majoră, ca principiu, exprimă raportul unui predicat cu un subiect. [B 433] *A doua specie* de argumente dialectice va avea deci drept conținut, în analogie cu raționamentele ipotetice, unitatea necondiționată a condițiilor obiective în fenomen. Cea de-*a treia specie*, de care va fi vorba în capitolul următor, are ca temă unitatea necondiționată a condițiilor obiective care fac posibile obiectele în genere.

Dar este demn de remarcat că paralogismul transcendental n-a produs decât o aparență unilaterală cu privire la Ideea despre subiectul gândirii noastre şi că pentru aserțiunea contrară nu se poate găsi nici cea mai neînsemnată aparență provenită din concepte raționale. Avantajul este cu totul de partea pneumatismului, deşi acesta nu poate nega viciul originar, care face ca această teorie să se prefacă în scrum la proba de foc a Criticii, în ciuda aparenței care îi este favorabilă.

Cu totul altfel stau lucrurile când aplicăm rațiunea la *sinteza obiectivă* a fenomenelor, unde ea crede că îşi impune, [A 407] în adevăr cu multă aparență, principiul ei de unitate necondiționată, dar curând se încurcă în astfel de contradicții, încât este silită să renunțe la pretențiile pe plan cosmologic.

Aici se prezintă un nou fenomen al rațiunii omeneşti, anume: o antitetică foarte naturală, pe care nu e nevoie să o născocească cineva şi să întindă abil curse [B 434] spre ea, ci în care rațiunea cade de la sine şi inevitabil; prin aceasta, ea e ferită, desigur, de adormirea într-o convingere imaginară, pe care o produce o aparență numai unilaterală, dar totodată este ispitită fie să se lase pradă unei disperări sceptice, fie să ia o atitudine de suficiență dogmatică şi să stăruie cu încăpățânare în anumite afirmații, fără a acorda ascultare şi a da dreptate argumentelor contrare. Amândouă înseamnă moartea unei filosofii sănătoase, deşi prima ar mai putea fi numită eventual eutanasia rațiunii pure.

Înainte de a înfățişa discordia şi distrugerile pe care le provoacă acest conflict al legilor (antinomia) rațiunii pure, să dăm câteva explicații care pot lămuri şi justifica metoda de care ne servim în tratarea obiectului nostru. Numesc *concepte cosmologice* toate Ideile transcendentale, întrucât privesc totalitatea absolută în sinteza fenomenelor, [A 408] pe de o parte, din cauza tocmai a acestei totalități necondiționate pe care se bazează şi conceptul universului, care el însuşi nu este decât o Idee; pe de altă parte, fiindcă ele se raportează numai la sinteza fenomenelor, prin urmare la sinteza empirică, pe când, dimpotrivă, totalitatea absolută în sinteza condițiilor tuturor lucrurilor posibile în genere va da naştere unui [B 435] ideal al rațiunii pure, care este complet diferit de conceptul despre lume, deşi este în relație cu el. De aceea, asa cum paralogismele rațiunii pure au pus baza unei psihologii dialectice, tot astfel antinomia rațiunii pure va prezenta principiile transcendentale ale unei pretinse cosmologii pure (raționale) nu pentru a o găsi valabilă şi a şi-o însuşi, ci, aşa cum arată însăşi denumirea de conflict al rațiunii, pentru a o prezenta ca o Idee care, în strălucirea ei orbitoare, dar falsă, nu se poate concilia cu fenomenele.

ANTINOMIA RAȚIUNII PURE

Secțiunea întâi

SISTEMUL IDEILOR COSMOLOGICE

Pentru a putea enumera aceste Idei, după un principiu, cu precizie sistematică, trebuie să observăm mai întâi că numai intelectul este acela din care pot izvorî concepte pure şi transcendentale, că raţiunea nu produce propriu-zis nici [A 409] un concept, ci că cel mult *eliberează* numai *conceptul intelectului* de limitările inevitabile ale unei experienţe posibile şi caută deci să-l extindă dincolo de limitele empiricului, dar totuşi în legătură [B 436] cu el. Aceasta are loc prin aceea că pentru un condiţionat dat raţiunea reclamă totalitatea absolută de partea condiţiilor (sub care intelectul supune unităţii sintetice toate fenomenele) şi astfel face din categorie o Idee transcendentală, pentru a da sintezei empirice totalitatea absolută prin continuarea ei până la necondiţionat (care nu se întâlneşte niciodată în experienţă, ci numai în Idee). Raţiunea reclamă aceasta după principiul: *dacă este dat condiţionatul, atunci este dată şi întreaga sumă a condiţiilor, prin urmare necondiţionatul absolut*, care el singur face posibil condiţionatul. Astfel, *mai întâi*, Ideile transcendentale nu vor fi altceva decât categorii extinse până la necondiţionat şi ele vor putea fi cuprinse într-un tabel sistematizat după titlurile categoriilor. Dar, în al doilea rând, trebuie să se observe că nu toate categoriile sunt bune pentru aceasta, ci numai cele în care sinteza constituie o *serie* de condiţii subordonate (nu coordonate) între ele în raport cu un condiţionat. Totalitatea absolută nu e reclamată de raţiune decât întrucât priveşte seria [A 410] ascendentă a condiţiilor pentru un condiţionat dat, prin urmare nu atunci când e vorba de linia descendentă a consecinţelor şi nici de agregatul condiţiilor coordonate faţă de aceste consecinţe. Căci, cu privire la condiţionatul dat, [B 437] condiţiile sunt deja presupuse şi trebuie considerate ca date o dată cu aceasta; în timp ce, având în vedere că consecinţele nu fac posibile condiţiile lor, ci mai curând le presupun, în mersul spre consecinţe (sau în coborârea de la condiţia dată spre condiţionat) putem fi fără grijă cu privire la faptul dacă seria încetează sau nu şi în genere problema cu privire la totalitatea lor nu este deloc o supoziţie a raţiunii.

Astfel, gândim în mod necesar ca dat (chiar dacă nu determinabil de către noi) un timp complet scurs până în momentul prezent. Dar în ce priveşte timpul viitor, deoarece acesta nu este condiţia pentru a ajunge la prezent, este cu totul indiferent, pentru a-l înţelege, cum tratăm timpul viitor, dacă îl vom face să înceteze la un moment dat sau îl vom lăsa să curgă la infinit. Fie seria *m, n, o,* în care *n* este dat ca fiind condiţionat cu privire la *m*, dar totodată ca o condiţie a lui *o*; să presupunem că seria merge ascendent de la condiţionatul *n* la *m* (*l, k, i* etc.) şi, de asemenea, descendent de la condiţia *n* la condiţionatul *o* (*p, q, r* etc.); atunci eu trebuie să presupun prima serie, pentru a considera pe *n* ca dat, iar *n* nu este posibil, potrivit raţiunii (totalităţii condiţiilor), [A 411] decât cu ajutorul acestei serii; dar posibilitatea ei nu se întemeiază pe seria următoare *o, p, q, r,* care, prin urmare, nu poate fi considerată [B 438] ca dată, ci numai ca *dabilis*.

Voi numi *regresivă* sinteza unei serii orientată spre condiţii, deci pe aceea care porneşte de la condiţia cea mai apropiată de fenomenul dat şi urcă până la condiţiile mai îndepărtate, iar *progresivă* pe aceea care coboară, orientată spre condiţionat, de la consecinţa cea mai apropiată la consecinţele cele mai îndepărtate. Cea dintâi merge *in antecedentia*, cea de-a doua *in consequentia*. Ideile cosmologice se ocupă deci cu totalitatea sintezei regresive şi merg *in antecedentia*, nu *in consequentia*. Când se întâmplă invers, atunci este o problemă arbitrară, şi nu necesară, a raţiunii pure, căci pentru înţelegerea deplină a ceea ce este dat în fenomen avem nevoie de principii, iar nu de consecinţe.

Pentru a întocmi tabelul Ideilor după tabelul categoriilor, să luăm mai întâi cele două cuante originare ale oricărei intuiţii a noastre, *timpul* şi *spaţiul*. Timpul este în sine o serie (şi condiţia formală a tuturor seriilor) şi de aceea în el trebuie distinse *a priori*, în raport cu un prezent dat, *antecedentia*, în calitate de condiţii (trecutul), de *consequentibus* (viitorul). Prin urmare, [A 412] Ideea transcendentală a totalităţii absolute a seriei condiţiilor pentru un [B 439] condiţionat dat nu priveşte decât tot timpul trecut. După Ideea raţiunii, tot timpul scurs va fi gândit în mod necesar drept condiţie a momentului dat. Iar în ce priveşte spaţiul, în el nu există vreo deosebire în sine între progres şi regres, căci el constituie un agregat, iar *nu o serie*, căci părţile lui există toate simultan. Eu nu pot considera momentul prezent, în raport cu timpul trecut,

decât numai ca fiind condiționat, dar niciodată drept condiție a acestui timp, căci acest moment ia naștere abia numai prin timpul scurs (sau mai curând prin scurgerea timpului precedent). Dar fiindcă părțile spațiului nu sunt subordonate între ele, ci coordonate, o parte nu este condiția posibilității celeilalte şi ea nu constituie în sine, ca timpul, o serie. Cu toate acestea, sinteza părților diverse ale spațiului, cu ajutorul căreia îl aprehendăm, este succesivă, are deci loc în timp şi conține o serie. Şi fiindcă în această serie a spațiilor agregate (de exemplu, a palmelor într-o prăjină), începând cu un spațiu dat, cele pe care le mai adăugăm prin gândire sunt totdeauna *condiția limitei* celor precedente, *măsurarea* unui spațiu trebuie considerată şi ca o sinteză a unei serii a condițiilor pentru un condiționat dat; numai că partea condițiilor [A 413] nu este diferită în sine de partea în care se află condiționatul, prin urmare *regressus* [B 440] şi *progressus* par să fie identice în spațiu. Dar fiindcă o parte a spațiului nu este dată, ci este numai limitată de altele, trebuie să considerăm orice spațiu limitat ca fiind şi condiționat, deoarece el presupune un alt spațiu drept condiție a limitei lui, şi aşa mai departe. Din punctul de vedere al limitării, progresul în spațiu este deci şi un regres, şi Ideea transcendentală a totalității absolute a sintezei în seria condițiilor priveşte şi spațiul, şi eu pot pune problema totalității absolute a fenomenului în spațiu tot atât de bine ca şi pe aceea a totalității absolute în timpul scurs. Vom vedea însă mai târziu dacă este posibilă şi o soluție a acestei probleme.

În al doilea rând, realitatea în spațiu, adică *materia*, este un condiționat ale cărui condiții interne sunt părțile lui, iar părțile părților sunt condițiile îndepărtate, astfel încât aici are loc o sinteză regresivă, a cărei totalitate absolută este cerută de rațiune, care nu poate avea loc altfel decât printr-o diviziune completă, prin care realitatea materiei se reduce fie la nimic, fie la ceea ce nu mai este materie, adică la ceea ce este simplu. Prin urmare, şi aici există o serie de condiții şi un progres spre necondiționat.

[B 441] În al treilea rând, în ce priveşte categoriile raportului real dintre fenomene, [A 414] categoria substanței cu accidentele ei nu este propice pentru o Idee transcendentală, adică, în raport cu această categorie, rațiunea nu are nici un motiv să se întoarcă regresiv la condiții. Căci accidentele (întrucât sunt inerente unei substanțe unice) sunt coordonate între ele şi nu constituie o serie. Dar în ce priveşte substanța, ele nu sunt propriu-zis subordonate acesteia, ci sunt modul de a exista al substanței însăşi. Ceea ce aici ar mai putea să pară a fi o Idee a rațiunii transcendentale ar fi conceptul de substanțial. Dar fiindcă acesta nu înseamnă altceva decât conceptul de obiect în genere, care subzistă întrucât gândim în el numai subiectul transcendental, independent de orice predicate, iar aici nefiind vorba decât de necondiționat în seria fenomenelor, e clar că substanțialul nu poate constitui un membru în această serie. Acelaşi lucru este valabil şi cu privire la substanțe în comuniunea lor, care sunt numai agregate şi nu au un exponent al unei serii, fiindcă ele nu sunt subordonate între ele în calitate de condiții ale posibilității lor, ceea ce se putea spune desigur despre spații, a căror limită nu este niciodată determinată în sine, ci totdeauna de un alt spațiu. Nu rămâne deci decât categoria *cauzalității*; care oferă o serie de cauze la un efect dat, în care se poate [B 442] urca de la efect, ca de la condiționat, spre cauze, în calitate de condiții, şi se poate da răspuns la întrebarea rațiunii.

[A 415] În al patrulea rând, conceptele de posibil, real şi necesar nu duc la nici o serie decât numai întrucât *contingentul* în existență trebuie considerat totdeauna ca fiind condiționat şi întrucât, după regula intelectului, el indică totdeauna o condiție, care în mod necesar ne trimite la o condiție mai înaltă, până când rațiunea găseşte numai în totalitatea acestei serii *necesitatea* necondiționată.

Nu există deci decât patru Idei cosmologice, după cele patru titluri ale categoriilor, dacă scoatem în relief pe acelea care implică în mod necesar o serie în sinteza diversului.

[B 443] 1
Totalitatea absolută a c o m p u n e r i i
întregului dat al tuturor fenomenelor

Totalitatea absolută a d i v i z i u n i i unui întreg dat în domeniul fenomenelor

Totalitatea ahsolută a g e n e z e i unui fenomen în genere

4
Totalilatea absolută a d e p e n d e n ț e i e x i s t e n ț e i a ceea ce este schimbător în fenomen

[A 416] Mai întâi trebuie să se observe aici că Ideea de totalitate absolută nu priveşte altceva decât expunerea *fenomenelor*, prin urmare nu conceptul pur al intelectului despre un întreg al lucrurilor în genere. Fenomenele sunt deci considerate aici ca date şi raţiunea reclamă totalitatea absolută a condiţiilor posibilităţii lor, întrucât accstea constituie o serie, prin urmare reclamă o sinteză absolută (adică în orice privinţă), completă, prin care fenomenul să poată fi expus după legile intelectului.

În al doilea rând, ceea ce caută raţiunea în această sinteză a condiţiilor, continuată în serie, şi anume regresiv, [B 444] este propriu-zis numai necondiţionatul, precum şi totalitatea în seria premiselor, care împreună nu mai presupun nici o altă premisă. Acest *necondiţionat* este cuprins totdeauna în *totalitatea absolută a seriei*, când ne-o reprezentăm în imaginaţie. Dar această sinteză absolut completă este la rândul ei numai o Idee; căci nu se poate şti, cel puţin de mai înainte, dacă o astfel de sinteză este şi posibilă în fenomene. Dacă ne reprezentăm totul prin simple concepte pure ale intelectului, independent de condiţiile intuiţiei sensibile, atunci se poate spune de-a dreptul că pentru un condiţionat dat este dată şi întreaga serie a condiţiilor subordonate între ele; căci cel dintâi nu este dat decât prin cea din urmă. Dar la fenomene se întâlneste o restricţie particulară a modului în care sunt date [A 417] condiţiile, fiindcă ele sunt date de sinteza succesivă a diversului intuiţiei, sinteză care trebuie să fie completă în regresiune. Dacă această totalitate este posibilă din punct de vedere sensibil, este încă o problemă. Dar Ideea acestei totalităţi se află totuşi în raţiune, indiferent de posibilitatea sau imposibilitatea de a lega de ea concepte empirice adecvate. Deci, fiindcă în totalitatea absolută a sintezei regresive a diversului în fenomen (după îndrumarea categoriilor care îl reprezintă ca pe o serie de condiţii pentru un condiţionat dat) este cuprins în mod necesar [B 445] necondiţionatul şi fiindcă poate fi lăsată nedecisă problema dacă şi cum poate fi realizată această totalitate, raţiunea ia aici hotărârea de a porni de la Ideea de totalitate, desi ea are ca intenţie finală propriu-zis *necondiţionatul*, fie al seriei întregi, fie al unei părţi a ei.

Acest necondiţionat poate fi gândit fie ca constând numai în seria întreagă, în care deci toţi membrii fără excepţie sunt condiţionaţi şi numai întregul lor ar fi absolut necondiţionat, şi în cazul acesta regresiunea se numeşte infintă, fie că necondiţionatul absolut nu este decât o parte a seriei, căreia ceilalţi membri ai seriei îi sunt subordonaţi, dar ea însăşi nu este supusă nici unei condiţii*. În primul caz, seria este [A 418] *a parte priori* fără limite (fără început), adică infinită şi totuşi dată în întregime, dar regresiunea în ea nu este niciodată încheiată şi nu poate fi numită infinită decât *potentialiter*. În al doilea [B 446] caz, există un termen prim al seriei care, în raport cu timpul scurs, se numeşte *începutul lumii*; în raport cu spaţiul - *marginea lumii*; în raport cu părţile unui tot dat în limitele lui - *simplul*; în raport cu cauzele - *spontaneitatea* absolută (libertatea); în raport cu existenţa lucrurilor schimbătoare - *necesitatea naturală* absolută.

Avem două expresii: lume şi natură, care uneori se confundă. Prima înseamnă întregul matematic al tuturor fenomenelor şi totalitatea sintezei lor în mare, ca şi în mic, adică atât în dezvoltarea progresivă a acestei sinteze prin compunere, cât şi prin diviziune. Aceeaşi lume se nuimeşte natură*, întrucât e privită ca un întreg dinamic [A 419] şi nu se ia în considerare

* Întregul absolut al seriei de condiţii pentru [A 418] un condiţionat dat este totdeauna necondiţionat, căci în afara lui nu mai există condiţii, în raport cu care el să poată fi condiţionat. Dar acest întreg absolut al unei astfel de serii nu este decât o Idee sau mai curând un concept problematic, a cărui posibilitate trebuie cercetată şi cu privire la modul cum poate fi continut în el necondiţionatul ca adevărata Idee transcendentală, despre care este vorba.

* Natura, luată adjectival *(formaliter)* înseamnă conexiunea determinărilor unui lucru după [A 419] un principiu intern al cauzalităţii. Dimpotrivă, prin natură luată substantival *(materialiter)* se înţelege ansamblul fenomenelor, întrucât ele, datorită unui principiu intern al cauzalităţii, se înlănţuie universal. În primul sens, se vorbeşte despre natura materiei fluide, a focului etc., şi nu

agregarea în spațiu sau în timp, pentru a o realiza ca [B 447] o cantitate, ci se ia în considerare unitatea în *existența* fenomenelor. Condiția a ceea ce se întâmplă se numește atunci cauză, iar cauzalitatea necondiționată a cauzei în fenomen se numește libertate, în timp ce cauzalitatea condiționată se numește cauză naturală în sens restrâns. Condiționatul în existența în genere se numește contingent, iar necondiționatul, necesar. Necesitatea necondiționată a *fenomenelor* poate fi numită necesitate naturală.

Ideile de care ne ocupăm acum le-am numit mai sus Idei cosmologice, în parte pentru că prin termenul lume se înțelege ansamblul tuturor fenomenelor şi pentru că Ideile noastre nu sunt îndreptate decât asupra necondiționatului printre fenomene, în parte şi pentru că termenul lume înseamnă în sens transcendental totalitatea absolută a ansamblului lucrurilor existente, iar noi ne îndreptăm atenția numai spre totalitatea sintezei (deşi propriu-zis [A 420] numai în regresiunea către condiții). Dacă se consideră că, în afară de aceasta, Ideile sunt toate transcendente şi deşi nu depăşesc obiectul, adică fenomenele ca specie, ci au de-a face numai cu lumea sensibilă (nu cu noumene), împing totuşi sinteza până la un grad care depăşeşte orice experiență posibilă; ele pot fi numite toate, după părerea mea, foarte just concepte cosmologice. Din punctul de vedere al deosebirii dintre necondiționatul [B 448] matematic şi necondiționatul dinamic, spre care tinde regresiunea, eu aş numi totuşi pe primele două, în sens mai restrâns, concepte cosmologice (despre lume în mare şi în mic), iar pe celelalte două, concepte transcendente despre natură. Această deosebire nu este deocamdată de mare importanță, dar poate deveni mai importantă în cele ce urmează.

ANTINOMIA RAȚIUNII PURE

Secțiunea a doua

ANTITETICA RAȚIUNII PURE

Dacă tetică înseamnă orice ansamblu de doctrine dogmatice, prin antitetică înțeleg nu afirmațiile dogmatice *(thesis cum antithesi)*, fără ca una să uibă un drept de întâietate față de cealaltă la aprobarea noastră. Antitetica deci nu se ocupă nicidecum cu afirmații unilaterale şi nu consideră cunoştințele generale ale rațiunii decât sub raportul conflictului dintre ele şi al cauzelor lui. [A 421] Antitetica transcendentală este o cercetare asupra antinomiei rațiunii pure, asupra cauzelor şi rezultatului ei. Dacă folosim rațiunea noastră nu numai la aplicarea principiilor intelectului la obiecte [B 449] ale experienței şi dacă îndrăznim să extindem aceste principii dincolo de limitele experienței, atunci răsar judecăți *sofistice*, care nici nu speră confirmare în experiență, nici nu au a se teme de contrazicere, şi fiecare dintre ele nu numai că este în sine fără contradicție, ci găseşte chiar în natura rațiunii condițiile necesității ei, numai că, din nefericire, aserțiunea contrariului are de partea ei temeiuri de aserțiune tot atât de valabile şi necesare.

Întrebările care se prezintă în mod firesc într-o astfel de dialectică a rațiunii pure sunt deci: 1) care sunt propriu-zis judecățile în care rațiunea pură este de fapt supusă în mod inevitabil unei antinomii? 2) pe ce cauze se întemeiază această antinomie ? 3) dacă şi în ce mod îi rămâne totuşi deschisă rațiunii, în această contradicție, o cale spre certitudine ?

O teză dialectică a rațiunii pure trebuie deci să aibă în sine ceva care s-o distingă [A 422] de toate judecățile sofistice: mai întâi, ea nu priveşte o problemă arbitrară, pe care ne-o punem de plăcere, ci o problemă de care trebuie să se izbească în mod necesar orice rațiune umană în mersul ei înainte; în al doilea rând, ea, cu judecata contrară, nu este o simplă aparență artificială care dispare de îndată ce o sesizăm, ci o aparență naturală şi inevitabilă care, chiar [B 450] dacă nu ne mai lăsăm păcăliți de ea, deşi nu ne mai înşeală, ne mai creează mereu iluzii şi deci poate fi făcută în adevăr inofensivă, dar nu poate fi niciodată distrusă.

O astfel de doctrină dialectică nu se va raporta la unitatea intelectului în concepte ale experienței, ci la unitatea rațiunii în simple Idei; [A 423] cum unitatea rațiunii trebuie să se

ne servim de acest cuvânt decât adjectival; dimpotrivă, când vorbim de lucrurile naturii, gândim un întreg subzistent.

acorde mai întâi cu intelectul, ca sinteză după reguli, dar şi cu raţiunea, ca unitate absolută a acestei sinteze, condiţiile unităţii, în caz că sinteza este adecvată unităţii raţiunii, vor fi prea mari pentru intelect, iar dacă vor fi conforme intelectului, vor fi prea mici pentru raţiune; de unde rezultă în mod necesar un conflict care nu poate fi evitat, oricum am proceda.

Aceste aserţiuni sofistice deschid deci o arenă dialectică, în care fiecare parte care are permisiunea de a ataca are câştig de cauză, iar acela care este silit să procedeze numai defensiv este învins. De aceea, cavalerii gata de luptă, indiferent că intervin pentru cauza bună sau pentru cea rea, sunt siguri de cununa biruinţei, dacă se îngrijesc să aibă privilegiul de a da ei ultimul atac şi dacă nu sunt obligaţi să reziste unui nou asalt al adversarului. Ne putem lesne închipui că această arenă a fost încă de mult călcată destul de des, că multe victorii au fost repurtate de ambele părţi, dar că, pentru ultima, [B 451] care era decisivă, s-a avut totdeauna grijă ca apărătorul cauzei drepte să rămână singur pe teren, prin faptul că adversarului său i se interzicea să mai ia armele în mână. Ca arbitri nepărtinitori ai luptei trebuie să lăsăm de o parte problema dacă e bună sau rea cauza pentru care combat luptătorii şi să-i lăsăm să-şi rezolve mai întâi între ei disputa. Poate că, după ce mai mult s-au obosit decât şi-au provocat reciproc răni, vor sesiza singuri zădărnicia certei lor şi se vor despărţi ca buni prieteni.

Această metodă de a asista la o luptă de aserţiuni sau mai curând de a o provoca, nu pentru a decide în cele din urmă în avantajul uneia sau alteia din părţi, ci pentru a cerceta dacă nu cumva obiectul luptei nu este poate decât o simplă iluzie, pe care fiecare o urmăreşte în zadar şi în care [A 424] nu poate câştiga nimic, chiar dacă n-ar întâmpina nici o opoziţie, acest procedeu, zic, poate fi numit metodă sceptică. Ea este cu totul diferită de *scepticism*, principiu al unei ignoranţe artificiale şi ştiinţifice care subminează fundamentele oricărei cunoaşteri, pentru a nu lăsa nicăieri, pe cât posibil, nici o încredere şi nici o siguranţă în cunoaştere. Căci metoda sceptică tinde spre certitudine, prin aceea eă ea caută să descopere într-o astfel de luptă, [B 452] purtată de ambele părţi loial şi inteligent, punctul neînţelegerii, pentru ca, aşa cum fac legiuitorii înţelepţi, din nedumerirea judecătorilor în procese, să se instruiască pe ei înşişi din ceea ce este deficient şi imprecis determinat în legile lor. Antinomia care se revelează în aplicarea legilor, este, pentru înţelepciunea noastră limitată, cea mai bună piatră de încercare a nomoteticii, pentru a face prin aceasta atentă raţiunea, care în speculaţie abstractă nu observă uşor paşii greşiţi asupra momentelor în determinarea principiilor ei.

Dar această metodă sceptică nu este esenţial proprie decât filosofiei transcendentale, şi în oricare alt câmp de cercetare ne putem eventual dispensa de ea, numai în aceasta nu. În matematică, folosirea ei ar fi absurdă, căci în ea nu există aserţiuni false care să se poată ascunde şi să poată fi făcute invizibile, [A 425] deoarece dovezile trebuie să urmeze totdeauna firul intuiţiei pure, şi anume printr-o sinteză totdeauna evidentă. În filosofia experimentală, o îndoială provizorie poate fi desigur utilă, dar totuşi cel puţin nu este posibilă nici o neînţelegere care să nu poată fi uşor înlăturată, şi în experienţă trebuie să se găsească în cele din urmă ultimele mijloace pentru a decide diferendul, indiferent că ele sunt descoperite mai devreme sau mai târziu. Morala poate da şi ea toate [B 453] principiile ei *in concreto*, împreună cu consecinţele practice, cel puţin în experienţele posibile, şi astfel poate evita neînţelegerea abstracţiei. Dimpotrivă, aserţiunile transcendentale, care au pretenţia la cunoaşteri care se extind dincolo de câmpul tuturor experienţelor posibile, nu sunt, chiar în cazul în care sinteza lor abstractă ar putea fi dată *a priori* într-o intuiţie, astfel constituite, încât neînţelegerea să poată fi descoperită cu ajutorul vreunei experienţe. Raţiunea transcendentală nu permite deci nici o altă piatră de încercare, decât pe aceea de a uni între ele aserţiunile ei şi, prin urmare, a lăsa mai întâi rivalitatea dintre ele liberă şi fără obstacole. Această rivalitate vrem s-o prezentăm acum[*].

[A 426, B 454] **ANTINOMIA** [A 427, B 455] **RAŢIUNII PURE**

PRIMUL CONFLICT AL IDEILOR TRANSCENDENTALE

[*] Antinomiile se succed în ordinea Ideilor transcendentale indicate mai sus.

TEZĂ

Lumea are un început în timp şi este de asemenea limitată în spaţiu.

DOVADĂ

Dacă se admite că lumea nu are început în timp, atunci până la fiecare moment dat s-a scurs o eternitate şi, prin urmare, s-a scurs o serie infinită de stări succesive ale lucrurilor în lume. Dar infinitatea unei serii constă tocmai în aceea că ea nu poate fi niciodată terminată printr-o sinteză succesivă. Deci o serie infinită scursă în lume este imposibilă, prin urmare un început al lumii este o condiţie necesară a existenţei ei, ceea ce trebuia dovedit mai întâi.

În ce priveşte *al doilea* punct, dacă se admite contrariul, lumea va fi un întreg infinit dat de lucruri existente simultan. Dar noi nu putem concepe mărimea unui cuantum, care nu este dat[*] [A 428, B 456] în anumite limite oricărei intuiţii, altfel decât cu ajutorul sintezei părţilor, iar totalitatea unui astfel de cuantum decât prin sinteza completă sau prin adăugarea repetată a unităţii la unitate[**]. Prin urmare, pentru a concepe ca un întreg lumea care umple toate spaţiile, ar trebui ca sinteza succesivă a părţilor unei lumi infinite să fie considerată ca terminată, adică un timp infinit ar trebui considerat ca scurs în enumerarea tuturor lucrurilor coexistente, ceea ce este imposibil. Prin urmare, un agregat infinit de lucruri reale nu poate fi considerat ca un tot dat, deci nici ca dat *în acelaşi timp*. Prin urmare, o lume *nu* este *infinită*, ca întindere în spaţiu, ci este închisă în limitele ei, ceea ce era punctul al doilea de demonstrat.

ANTITEZĂ

Lumea nu are nici început, nici limite în spaţiu, ci este infinită atât în timp, cât şi în spaţiu.

DO VADĂ

Să admitem că ea are un început. Cum începutul este o existenţă precedată de un timp în care lucrul nu este, trebuie să fi precedat un timp în care lumea nu era, adică un timp vid. Dar într-un timp vid nu este posibilă naşterea vreunui lucru; căci nici o parte a unui astfel de timp nu are în sine faţă de o altă parte vreo condiţie distinctivă a existenţei mai curând decât a nonexistenţei (fie că admitem că lumea se naşte de la sine, fie că admitem că se naşte printr-o altă cauză). Astfel, în lume pot începe în adevăr multe serii de lucruri, dar lumea însăşi nu poate avea început şi este deci infinită în raport cu timpul trecut.

În ceea ce priveşte *al doilea* punct, dacă se admite mai întâi contrariul, anume că lumea este finită şi limitată în spaţiu, atunci ea se află într-un spaţiu vid, care nu este limitat. Nu ar exista deci numai un raport al lucrurilor *în spaţiu*, ci şi un raport al lucrurilor *faţă de spaţiu*. Dar cum lumea este un întreg absolut, în afara căruia nu se întâlneşte un obiect [A 429, B 457] al intuiţiei şi prin urmare un corelat al lumii, cu care ea să stea în raport, raportul lumii faţă de spaţiul vid nu ar fi un raport al ei *faţă de un obiect*. Dar un astfel de raport, prin urmare şi limitarea lumii de către spaţiul vid, nu e nimic; lumea nu este deci limitată spaţial, adică este infinită în ce priveşte întinderea[*].

---

[*] Putem intui un cuantum nedeterminat ca un întreg, dacă este închis în limite, fără a avea nevoie să construim totalitatea lui măsurându-l, adică prin sinteza [A 428, B 456] succesivă a părţilor lui. Căci limitele determină deja totalitatea, tăind tot ceea ce este în plus.

[**] Conceptul de totalitate uu este în acest caz altceva decât reprezentarea sintezei complete a părţilor lui, deoarece, neputând scoate conceptul din intuiţia întregului (care în acest caz este imposibilă), nu-l putem sesiza, cel puţin în Idee, decât cu ajutorul sintezei părţilor, împinsă până la infinit.

[*] Spaţiul este numai forma intuiţiei externe (intuiţie formală), dar nu un lucru real care poate fi intuit dinafară. Spaţiul, înaintea tuturor lucrurilor care îl determină (îl umplu sau îl limitează) sau care mai curând îi dau o *intuiţie empirică* corespunzătoare formei lui, nu este, sub numele de spaţiu absolut, altceva decât simpla posibilitate a fenomenelor externe, întrucât pot fie să existe

[A 430, B 458] *Notă la prima antinomie*

I. LA TEZĂ

În aceste argumente care se opun unele altora n-am căutat mijloace înşelătoare pentru a aduce (cum se spune) o dovadă avocăţească, care se serveşte în avantajul ei de imprudenţa adversarului şi admite bucuros apelul acestuia la o lege echivocă, pentru a clădi propriile ei pretenţii nejustificate pe respingerea acestei legi. Fiecare din aceste dovezi este scoasă din natura lucrului şi s-a lăsat la o parte avantajul pe care l-ar putea oferi paralogismele dogmaticilor din ambele părţi.

Aş fi putut dovedi în aparenţă teza şi prin aceea că aş fi pus înainte, după obişnuinţa dogmaticilor, un concept vicios despre infinitatea unei mărimi date. O mărime este *infinită* când nu este posibilă alta mai mare deasupra ei (adică deasupra mulţimii de unităţi date, conţinută în ea). Dar nici o mulţime nu este cea mai mare, căci i se mai pot adăuga mereu una sau mai multe unităţi. Deci o mărime infinită dată, prin urmare şi o lume infinită (atât ca serie scursă, cât si ca întindere) este imposibilă; ea este deci limitată de ambele părţi. Aşa aş fi putut eu expune dovada mea; dar acest concept nu se acordă cu ceea ce se înţelege printr-un tot infinit. Prin el nu se reprezintă *cât de mare* este, prin urmare conceptul lui nu este conceptul unui *maxim*, ci prin el este gândit numai [A 432, B 460] raportul lui faţă de o unitate luată arbitrar, cu privire la care el este mai mare decât orice număr. După cum se va lua unitatea mai mare sau mai mică, infinitul ar fi mai mare sau mai mic; dar infinitatea, constând numai în raportul faţă de această unitate dată, ar rămâne mereu aceeaşi, deşi, negreşit, mărimea absolută a întregului nici n-ar fi cunoscută prin aceasta; despre aceasta nici nu este vorba aici.

Adevăratul concept (transcendental) al infinităţii este că sinteza succesivă a unităţii în măsurarea unui cuantum nu poate fi niciodată terminată[**]. De aici urmează foarte sigur că nu poate să se fi scurs o eternitate de stări reale care se succed până la un moment dat (cel prezent), că deci lumea trebuie să aibă un început.

Cu privire la partea a doua a tezei, dificultatea relativă la o serie infinită şi deci scursă cade în adevăr; căci diversul unei lumi infinite ca întindere este dat *simultan*. Dar pentru a gândi totalitatea unei asemenea mulţimi, deoarece nu ne putem referi la limite care constituie de la sine această totalitate în intuiţie, noi trebuie să dăm socoteală de conceptul nostru, care în asemenea caz nu poate merge de la întreg la o mulţime determinată de părţi, ci trebuie să demonstreze posibilitatea unui întreg prin sinteza succesivă a părţilor. Dar cum această sinteză ar trebui să formeze o serie care nu se încheie niciodată, nu poate fi gândită o totalitate înaintea ei şi prin urmare nici prin ea. Căci însuşi conceptul totalităţii este în acest caz reprezentarea unei sinteze terminate a părţilor şi această terminare, prin urmare şi conceptul despre ea, este imposibilă.

[A 431, B 459] II. LA ANTITEZĂ

Dovada pentru infinitatea seriei date a lumii şi a ansamblului lumii se întemeiază pe aceasta: că, în caz contrar, un timp vid şi tot astfel un spaţiu vid ar trebui să constituie limita lumii. Dar nu-mi este necunoscut că se caută subterfugii împotriva acestei consecinţe, pretinzându-se că este foarte posibil să existe o limită a lumii în timp şi în spaţiu, fără a fi nevoie

---

în sine, fie să se adauge la fenomene date. Intuiţia empirică nu este deci compusă din fenomene şi din spaţiu (din percepţie şi din intuiţie vidă). Unul nu este corelatul sintezei celuilalt, ci sunt numai legate în una şi aceeaşi intuiţie empirică, ca materie şi formă a acestei intuiţii. Dacă vrem să punem unul din aceste elemente în afara celuilalt (spaţiul în afara tuturor fenomenelor), atunci rezultă din aceasta tot felul de determinări vide ale intuiţiei externe, care totuşi nu sunt percepţii posibile; de exemplu, mişcarea sau repausul lumii în spaţiul infinit şi vid, o determinare a raportului dintre ambele, care nu poate fi niciodată percepută şi care deci şi ea este predicatul unui lucru numai gândit.

** Acesta conţine astfel o mulţime (a unităţii date) care este mai mare decât orice număr, ceea ce este conceptul matematic al infinitului.

să se accepte un timp absolut înainte de începutul lumii sau un spațiu absolut care se întinde în afara lumii reale, ceea ce este imposibil. Eu sunt cu totul de acord cu ultima parte a acestei păreri a filosofilor din şcoala lui Leibniz. Spațiul este numai forma intuiției externe, iar nu un obiect real, care să poată fi intuit dinafară, şi nu este un corelat al fenomenelor, ci forma fenomenelor însele. Spațiul nu poate exista deci absolut (pentru sine) ca ceva determinant în existența lucrurilor, fiindcă el nu este obiect, ci numai forma obiectelor posibile. Lucrurile deci, ca fenomene, determină desigur spațiul, adică ele fac ca dintre toate predicatele posibile ale acestuia (mărime şi raport) unele sau altele să aparțină realității; dar, invers, spațiul, ca ceva care există în sine, nu poate determina realitatea lucrurilor cu privire la mărime sau formă, fiindcă în sine el nu este nimic real. Un spațiu (fie el plin sau vid*) poate fi deci limitat de fenomene, dar fenomenele [A 433, B 461] nu pot fi *limitate de un spațiu vid* în afara lor. Acelaşi lucru este valabil şi despre timp. Admițând toate acestea, este totuşi incontestabil că trebuie să admitem aceste două absurdități, spațiul vid în afara lumii şi timpul vid înaintea lumii, dacă admitem o limită a lumii, fie în spațiu, fie în timp.

Căci în ce priveşte subterfugiul, prin care se caută a evita consecința potrivit căreia noi zicem că, în caz că lumea are limite (în timp şi în spațiu), vidul infinit trebuie să determine existența lucrurilor reale în ce priveşte mărimea lor, acest subterfugiu nu constă decât în aceasta: că în locul unei *lumi sensibile* gândim cine ştie ce lume inteligibilă şi că în locul primului început (o existență precedată de un timp al nonexistenței) gândim în genere o existență care *nu presupune nici o altă condiție* în lume; că în locul limitei întinderii gândim *hotare* ale universului şi în felul acesta ocolim timpul şi spațiul. Dar aici nu e vorba decât de *mundus phaenomenon* şi de mărimea ei, la care nu se poate face abstracție în nici un caz de amintitele condiții ale sensibilității, fără a-i suprima esența. Dacă lumea sensibilă este limitată, ea se află în mod necesar în vidul infinit. Dacă lăsăm la o parte spațiul vid şi, prin urmare, spațiul în genere ca condiție *a priori* a posibilității fenomenelor, atunci dispare întreaga lume sensibilă. În problema noastră, numai aceasta ne este dată. *Mundus intelligibilis* nu este altceva decât conceptul universal despre o lume în genere, în care se face abstracție de toate condițiile intuiției acestei lumi şi cu privire la care nu este, prin urmare, posibilă nici o judecată sintetică, nici afirmativă, nici negativă.

[A 434, B 462] ANTINOMIA [A 435, B 463] RAȚIUNII PURE

AL DOILEA CONFLICT AL IDEILOR TRANSCENDENTALE

TEZĂ

Orice substanță compusă, în lume, constă din părți simple şi nu există nicăieri absolut nimic decât simplul sau ceea ce este compus din simplu.

DOVADĂ

Dacă admiteți că substanțele compuse n-ar consta din părți simple, dacă orice compunere ar fi suprimată în gând, n-ar mai rămâne nici parte compusă şi (fiindcă nu există părți simple) nici parte simplă, prin urmare n-ar mai rămâne nimic, în consecință nici substanța n-ar mai fi fost dată. Deci, sau e imposibil să se suprime în gând orice compunere sau, după suprimarea ei, trebuie să rămână ceva existent fără nici o compunere, adică simplul. Dar, în primul caz, compusul n-ar consta la rândul lui din substanțe (căci pentru acestea compunerea este numai o relație accidentală, fără care ele trebuie să existe ca existențe subzistând prin sine). Dar fiindcă [A

* Se observă uşor că prin aceasta vrem să spunem: *spațiul vid, întrucât e limitat* [A 433, B 461] *de fenomene*, asadar spațiul din *interiorul lumii* nu contrazice cel puțin principiile transcendentale şi ar putea fi deci admis în raport cu aceste principii (deşi prin aceasta nu se afirmă şi posibilitatea lui).

436, B 464] acest caz contrazice supoziția, nu mai rămâne decât cel de-al doilea caz: anume că compusul substanțial în lume e format din părți simple.

De aici urmează nemijlocit că toate lucrurile din lume sunt existențe simple, că compunerea nu este decât o stare externă a lor şi că, deşi nu putem niciodată scoate complet şi izola substanțele elementare din această stare de legătură, totuşi rațiunea trebuie să le gândească ca subiecte prime ale oricărei compoziții şi, prin urmare, ca existențe simple anterioare ei.

ANTITEZĂ

Nici un lucru compus, în lume, nu constă din părți simple şi nu există nicăieri absolut nimic simplu în lume.

DOVADĂ

Presupuneți că un lucru compus (ca substanță) ar consta din părți simple. Fiindcă orice relație externă, prin urmare şi orice compunere din substanțe, nu este posibilă decât în spațiu, atunci şi spațiul trebuie să constea din tot atâtea părți câte are compusul care ocupă spațiul. Dar spațiul nu constă din părți simple, ci din spații. Deci fiecare parte a compusului trebuie să ocupe un spațiu. Dar părțile absolut prime ale oricărui compus sunt simple. Simplul deci ocupă un spațiu. Dar fiindcă orice real care ocupă un spațiu cuprinde în sine elemente diverse, aflându-se unele în afara celorlalte, fiind prin urmare compus, şi anume ca un compus real, nu din accidente (căci acestea, fără substanță, nu pot fi externe unele față de altele), ci din substanțe, urmează că simplul ar fi un compus substanțial; ceea ce este contradictoriu.

A doua judecată a antitezei, anume că în lume nu există nimic simplu, trebuie să însemne [A 437, B 465] aici numai atât: că existența a ceva absolut simplu nu poate fi dovedită de nici o experiență sau percepție, nici externă, nici internă, şi că deci absolut simplul nu este decât o Idee, a cărei realitate obiectivă nu poate fi demonstrată niciodată în vreo experiență posibilă, prin urmare este fără nici o aplicație şi fără obiect în expunerea fenomenelor. Căci să admitem că s-ar găsi pentru această Idee transcendentală un obiect al experienței; atunci intuiția empirică a unui obiect oarecare ar trebui să fie cunoscută ca o intuiție care nu cuprinde absolut nici un fel de elemente diverse, unele aflându-se în afara celorlalte şi fiind legate într-o unitate. Cum din faptul că *nu avem conştiința unui astfel de divers nu se poate conchide imposibilitatea lui totală într-o intuiție a obiectului*, iar cum acesta din urmă este absolut necesar pentru simplicitatea absolută, urmează că această simplicitate nu poate fi dedusă din nici o percepție, oricare ar fi ea. Fiindcă deci nu poate fi dat niciodată ceva ca un obiect absolut simplu într-o experiență posibilă, iar fiindcă lumea sensibilă trebuie considerată ca fiind ansamblul tuturor experiențelor posibile, atunci nicăieri în ea nu este dat nimic simplu.

Această a doua judecată a antitezei merge cu mult mai departe decât cea dintâi, care nu exclude simplul decât din intuiția compusului, pe când, dimpotrivă, aceasta o exclude din întreaga natură; de aceea ea nici n-a putut fi demonstrată din conceptul unui obiect dat al intuiției externe (a compusului), ci din raportul lui cu o experiență posibilă în genere.

[A 438, B 466] *Observație la a doua antinomie*

I. LA TEZĂ

Când vorbesc de un întreg, care constă în mod necesar din părți simple, înțeleg prin aceasta numai un întreg substanțial ca un *compositum* propriu-zis, adică unitatea accidentală a diversului, divers care, dat *separat* (cel puțin în gând), este pus într-o legătură reciprocă şi prin aceasta formează un tot. Spațiul n-ar trebui numit propriu-zis *compositnm*, ci *totum*, fiindcă părțile lui sunt posibile numai în întreg şi nu întregul prin părți. El s-ar putea numi cel mult un

compositum ideale, iar nu *reale*. Dar aceasta e numai o subtilitate. Cum spațiul nu este un compus din substanțe (nici chiar din accidente reale), dacă suprim în el orice compunere, nu trebuie să mai rămână nimic, nici chiar punctul; căci acesta nu este posibil decât ca limită a unui spațiu (prin urmare a unui compus). Spațiul şi timpul [A 440, B 468] nu constau deci din părți simple. Ceea ce aparține numai stării unei substanțe, deşi are o mărime (de exemplu, schimbarea), nu constă din simplu; adică un anumit grad de schimbare nu se naşte prin acumularea mai multor schimbări simple. Concluzia noastră de la compus la simplu nu este valabilă decât pentru lucruri subzistând în sine. Dar accidente ale stării nu subzistă în sine. Se poate deci distruge uşor dovada despre necesitatea simplului, ca parte constitutivă a oricărui compus substanțial, şi astfel se poate pierde în genere cauza lui, dacă întindem prea departe această dovadă şi vrem s-o aplicăm fără deosebire la tot ce este compus, cum s-a şi întâmplat de fapt de mai multe ori.

De altfel, eu vorbesc aici de simplu numai întrucât e dat în mod necesar în compus, acesta putând fi dizolvat în elementele simple ca în părțile lui constitutive. Sensul propriu-zis al cuvântului *monas* [A 442, B 470] (aşa cum îl întrebuințează Leibniz) ar trebui desigur să se refere numai la simplu, care este dat (de exemplu, în conştiința de sine) *nemijlocit* ca substanță simplă, şi nu ca element al compusului, pe care l-am putea numi mai bine atom. Şi fiindcă nu vreau să demonstrez substanțele simple decât în raport cu compusul, ca elemente ale lui, aş putea numi teza celei de-a doua antinomii *atomistică* transcendentală. Dar fiindcă acest cuvânt a fost întrebuințat încă de mult pentru denumirea unui mod special de explicare a fenomenelor corporale *(molecularum)* şi presupune deci concepte empirice, poate fi numit principiul dialectic al *monadologiei*.

[A 439, B 467] **II. LA ANTITEZĂ**

Împotriva acestei judecăți despre o diviziune infinită a materiei, al cărei principiu al demonstrației este pur matematic, *monadiştii* aduc obiecții, care sunt suspecte chiar prin aceea că nu vor să admită ca valabile nici cele mai clare dovezi matematice drept cunoaşteri ale naturii spațiului, în măsura în care el este de fapt condiția formală a posibilității oricărei materii, ci nu le consideră decât nişte consecințe scoase din concepte abstracte, însă arbitrare, care nu pot fi raportate la lucruri reale. Ca şi cum ar fi posibil să ne închipuim un alt fel de intuiție decât aceea care este dată în intuiția originară a spațiului şi ca şi cum determinările *a priori* ale acestui spațiu n-ar privi în acelaşi timp tot ceea ce nu este posibil decât cu condiția de a umple acest spațiu. Dacă le dăm ascultare, atunci pe lângă punctul matematic, care este simplu, dar nu e parte, ci numai limita unui spațiu, ar trebui să mai gândim puncte fizice care, ce e drept, sunt şi ele simple, dar ca părți ale spațiului au avantajul de a-l umple prin simpla lor agregare. Fără a repeta respingerile comune şi clare ale acestei absurdități, care se întâlnesc cu duiumul, după cum este cu totul inutil să vrei să ataci subtil evidența matematicii prin concepte pur discursive, observ numai că dacă filosofia face aici şicane matematicii, [A 441, B 469] se datorează faptului că ea uită că în această problemă e vorba numai de *fenomene* şi de condiția lor. Dar nu e suficient să găsim pentru *conceptul intelectual* pur al compusului conceptul de simplu, ci trebuie să aflăm pentru *intuiția* compusului (a materiei) intuiția simplului, iar acest lucru este absolut imposibil după legile sensibilității, prin urmare şi la obiectele simțurilor. Se poate deci admite totdeauna despre un întreg din substanțe, care este gândit numai de intelectul pur, că trebuie să avem simplul anterior oricărei compuneri a lui, totuşi acest lucru nu este valabil despre *totum substantiale phaenomenon* care, ca intuiție empirică în spațiu, are în sine proprietatea necesară că nici o parte a lui nu este simplă, fiindcă nici o parte a spațiului nu este simplă. Totuşi monadiştii au fost destul de abili, încercând să se sustragă acestei dificultăți prin aceea că nu presupun spațiul ca o condiție a posibilității obiectelor intuiției externe (corpuri), ci pe acestea şi raportul dinamic al substanțelor în genere drept condiție a posibilității spațiului. Dar noi avem un concept despre corpuri numai ca fenomene, iar ca atare, ele presupun în mod necesar spațiul ca o condiție a posibilității oricărui fenomen extern; subterfugiul este deci zadarnic, după cum am şi arătat suficient mai sus în Estetica transcendentală. Dacă ele ar fi lucruri în sine, dovada monadiştilor ar fi incontestabil valabilă.

[A 443, B 471] Cea de-a doua aserțiune dialectică are particular faptul că are împotriva ei o aserțiune dogmatică, care dintre toate aserțiunile sofistice este singura care încearcă să dovedească în mod evident la un obiect al experienței realitatea a ceea ce noi mai sus socoteam că ține de Ideile transcendentale, anume simplicitatea absolută a substanței, încercând să demonstreze că obiectul simțului intern, eul care gândeşte, este o substanță absolut simplă. Fără a intra aici în amănunte (fiindcă mai sus a fost examinat pe larg), observ numai că atunci când ceva este gândit numai ca obiect, fără a adăuga vreo determinare sintetică a intuiției lui (cum se întâmplă acest lucru prin reprezentarea absolut nudă: eu), atunci, negreşit, nu poate fi perceput nimic divers şi nici o compunere într-o astfel de reprezentare. Pe lângă aceasta, cum predicatele prin care gândesc acest obiect sunt numai intuiții ale simțului intern, nu poate apărea aici nimic care să dovedească un divers de elemente exterioare unele altora, prin urmare o compunere reală. Numai conştiința de sine are deci această particularitate; deoarece subiectul care gândeşte este totodată propriul lui obiect, el nu se poate diviza pe sine însuşi (deşi poate diviza determinările care îi sunt inerente), căci în raport cu el însuşi, orice obiect este unitate absolută. Nu este mai puțin adevărat că dacă acest subiect este privit *exterior*, ca un obiect al intuiției, el ar prezenta totuşi o compunere în fenomen. Dar astfel trebuie considerat totdeauna, atunci când vrem să ştim dacă în el există sau nu un divers de elemente *exterioare* unele altora.

[A 444, B 472] **ANTINOMIA** [A 445, B 473] **RAȚIUNII PURE**

AL TREILEA CONFLICT AL IDEILOR TRANSCENDENTALE

TEZĂ

Cauzalitatea după legile naturii nu este singura din care pot fi derivate toate fenomenele lumii.Pentru explicarea lor este necesar să mai admitem o cauzalitate prin libertate.

DOVADĂ

Să admitem că nu există altă cauzalitate decât după legi ale naturii; astfel, tot *ce se întâmplă* presupune o stare anterioară, căreia îi urmează inevitabil, după o regulă. Dar starea anterioară trebuie să fie ea însăşi ceva care s-a întâmplat (care să fi devenit în timp, căci mai înainte nu era), deoarece dacă ar fi fost întotdeauna, atunci nici consecința ei nu ar mai fi început să fie, ci ar fi existat întotdeauna. Astfel, cauzalitatea cauzei prin care se întâmplă ceva este ea însăşi ceva *întâmplat* care, potrivit legii naturii, presupune la rândul ei o stare anterioară şi cauzalitatea ei, iar această stare, la fel, presupune o alta mai veche etc. Dacă deci totul se întâmplă numai după legile simple ale naturii, atunci nu există totdeauna decât un început subaltern, dar niciodată [A 446, B 474] un prim început şi deci în genere nu există o totalitate a seriei de partea cauzelor care derivă unele din altele. Dar tocmai în aceasta constă legea naturii: că nimic nu se întâmplă fără o cauză suficient determinată *a priori*. Deci judecata că orice cauzalitate nu este posibilă decât după legi ale naturii se contrazice pe sine în generalitatea ei nelimitată, şi această cauzalitate nu poate fi deci acceptată ca singura.

În consecință, trebuie admisă o cauzalitate, prin care se întâmplă ceva fără ca propria lui cauză să fie determinată mai departe de o altă cauză precedentă după legi necesare, adică o *spontaneitate absolută* a cauzelor, având capacitatea de a începe *de la sine* o serie a fenomenelor care decurg după legi naturale, prin urmare libertate transcendentală, fără care, chiar în cursul naturii, seria succesivă a fenomenelor nu e niciodată completă de partea cauzelor.

ANTITEZĂ

Nu există libertate, ci totul în lume se întâmplă numai după legi ale naturii.

DOVADĂ

Presupuneți că există o *libertate* în sens transcendental, ca o specie particulară de cauzalitate, potrivit căreia ar putea să se desfăşoare evenimentele lumii, anume o facultate de a începe în mod absolut o stare, prin urmare şi o serie de urmări ale acestei stări; atunci, în virtutea acestei spontaneități, va începe nu numai o serie, ci va începe în mod absolut determinarea acestei spontaneități însăşi de a produce seria, adică cauzalitatea, astfel încât nimic nu precedă care să determine după legi constante această acțiune care se întâmplă. Dar orice început de acțiune presupune o stare a cauzei care încă nu acționează, şi un prim început dinamic al acțiunii presupune o stare care nu are nici o legătură de cauzalitate cu starea anterioară a aceleiaşi cauze, adică nu rezultă în nici un mod din ea. Libertatea transcendentală este deci contrară legii cauzale şi este o astfel de legătură a stărilor succesive [A 447, B 475] a cauzelor eficient, după care nu e posibilă nici o unitate a experienței şi care deci nici nu se întâlneşte în nici o experiență, prin urmare nu este decât o ficțiune goală.

Nu avem deci decât natura, în care trebuie să căutăm înlănțuirea şi ordinea evenimentelor lumii. Libertatea (independența) față de legile naturii este în adevăr o *eliberare de constrângere*, dar şi de *firul conducător* al tuturor regulilor. Căci nu se poate spune că în locul legilor naturii se instalează în cauzalitatea cursului lumii legi ale libertății, căci dacă libertatea *ar fi determinată* după legi, *n-ar fi libertate, ci ea însăşi n-ar fi altceva decât natură*. Deci natura şi libertatea transcendentală se deosebesc între ele ca legitatea şi absența legității. Cea dintâi determină desigur intelectul cu dificultatea de a căuta mereu mai sus în seria cauzelor originea evenimentelor, deoarece cauzalitatea lor este totdeauna condiționată, dar promite, ca despăgubire, o unitate de experiență universală şi conformă legilor, pe când, dimpotrivă, iluzia libertății promite, negreşit, intelectului cercetător un punct de repaus în lanțul cauzelor, conducându-l la o cauzalitate necondiționată, care începe să acționeze de la sine, dar fiindcă această cauzalitate este oarbă, rupe firul călăuzitor al regulilor, singurul care face posibilă o experiență universal coerentă.

[A 448, B 476] *Observație Ia antinomia a treia*

I. LA TEZĂ

Ideea transcendentală a libertății nu cuprinde, desigur, nici pe departe tot conținutul conceptului psihologic cu acest nume, care în cea mai mare parte este empiric, ci numai pe acela de spontaneitate absolută a acțiunii ca fundament propriu-zis pe seama căruia poate fi pusă acțiunea. Dar ea este totuşi adevărata piatră de încercare a filosofiei, care găseşte dificultăți de neînvins în a admite o asemenea specie de cauzalitate necondiționată. Deci ceea ce în problema libertății voinței a pus încă de la început rațiunea speculativă într-o atât de mare încurcătură nu este propriu-zis decât o dificultate *transcendentală* şi se reduce pur şi simplu la problema de a şti dacă trebuie admisă o facultate capabilă să înceapă *de la ea însăşi* o serie de lucruri sau de stări succesive. Cum este posibilă o asemenea facultate nu este tot atât de necesar să poți răspunde, căci şi în ce priveşte cauzalitatea după legi naturale trebuie să ne mulțumim prin a recunoaşte *a priori* că o astfel de cauzalitate trebuie să fie presupusă, deşi noi nu înțelegem în nici un fel cum este posibil ca o anumită existență să fie pusă de o altă existență şi în cazul acesta trebuie să ne ținem exclusiv de experiență. Dar noi nu am demonstrat propriu-zis această necesitate a unui prim început al unei serii de fenomene din libertate decât într-atât întrucât e necesar pentru

înțelegerea unei origini a lumii, în timp ce toate stările succesive pot fi luate ca o succesiune după simple legi naturale. [A 450, B 478] Dar fiindcă prin aceasta este o dată totuşi dovedită (deşi nu sesizată în ea însăşi) facultatea de a începe cu totul spontan o serie în timp, ne este permis acum, de asemenea, ca în mijlocul cursului lumii să facem să înceapă spontan, în ce priveşte cauzalitatea, diferite serii şi să atribuim substanţelor lor o facultate de a acționa în virtutea libertății. Să nu ne lăsăm ținuți în loc de neînțelegerea că din moment ce o serie succesivă în lume nu poate avea decât relativ un început prim, căci totdeauna în lume precedă o stare a lucrurilor, nu este posibil în timpul cursului lumii nici un început absolut prim al seriilor. Căci noi nu vorbim aici despre începutul *absolut prim* în ce priveşte timpul, ci în ce priveşte cauzalitatea. Dacă eu mă scol acum (de exemplu) de pe scaun complet liber şi fără o influență necesar determinantă a cauzelor naturale, atunci cu acest eveniment si cu toate consecințele lui naturale la infinit începe o nouă serie, deşi în raport cu timpul acest eveniment nu este decât continuarea unei serii precedente. Căci această decizie şi această faptă nu se află în succesiunea unor simple acțiuni naturale şi nu este o simplă continuare a lor; ci cauzele naturale determinante încetează complet înaintea lor, în raport cu acest eveniment, care ce e drept le succede, dar nu decurge din ele şi de aceea trebuie numit un început absolut prim al unei serii de fenomene, dar nu în raport cu timpul, ci în raport cu cauzalitatea.

Ceea ce confirmă în mod strălucit nevoia rațiunii de a face apel în seria cauzelor naturale la un prim început, provenind din libertate, e faptul că toți filosofii antichității (cu excepția şcolii epicureice) s-au văzut siliți, pentru a explica mişcările lumii, să admită un *prim motor*, adică o cauză care acționează liber, care a început prima şi de la ea însăşi această serie de stări. Căci ei nu au cutezat să facă conceptibil un prim început făcut de simpla natură.

[A 449, B 477] **II. LA ANTITEZĂ**

Apărătorul atotputerniciei naturii (*fiziocrația* transcendentală), în opoziție cu doctrina despre libertate, şi-ar afirma judecata împotriva raționamentelor sofistice ale acestei doctrine în felul următor: *Dacă nu admiteți în lume nimic matematic prim, sub raportul timpului, atunci nici nu aveți nevoie să căutați ceva dinamic prim, sub raportul cauzalității*. Cine v-a poruncit să imaginați o stare a lumii absolut primă şi prin urmare un început absolut al seriei de fenomene care se scurge succesiv şi să puneți limite naturii nemărginite, pentru a procura astfel un punct de repaus imaginației voastre? Deoarece substanțele au existat totdeauna în lume, cel puțin unitatea experienței face necesară o asemenea supoziție, nu este nici o dificultate nici de a admite că schimbarea stărilor ei, adică o serie a schimbărilor ei, a existat totdeauna şi, prin urmare, nu trebuie căutat nici un prim început, nici matematic, nici dinamic. Nu se poate concepe cum este posibilă o astfel de derivare infinită fără un prim membru, în raport cu care toate celelalte nu sunt decât succesive. Dar dacă din acest motiv voi vreți să respingeți aceste enigme ale naturii, atunci vă veți vedea siliți să respingeți multe proprietăți fundamentale sintetice (forțe fundamentale), pe care le puteți concepe tot atât de puțin şi chiar posibilitatea [A 451, B 479] unei schimbări în genere trebuie să vă pară supărătoare. Căci, dacă nu ați găsi prin experiență că ea este reală, nu v-ați putea imagina *a priori* niciodată cum este posibilă o asemenea succesiune perpetuă de existență şi nonexistență.

Chiar dacă s-ar admite eventual o facultate transcendentală a libertății, pentru a începe schimbările lumii, această facultate nu ar trebui să fie decât cel puțin în afara lumii (deşi rămâne totdeauna o pretenție temerară de a admite în afara tuturor intuițiilor posibile încă un obiect care nu poate fi dat în nici o percepție posibilă). Dar a atribui, chiar în lume, o astfel de facultate substanțelor nu poate fi permis niciodată, căci atunci ar dispărea în cea mai mare parte înlănțuirea fenomenelor care se determină necesar unele pe altele după legi universale, înlănțuire care se numeşte natură, şi cu ea ar dispărea şi caracterul adevărului empiric, care distinge experiența de vis. Căci alături de o astfel de facultate a libertății, lipsită de legi, cu greu mai poate fi gândită natura, fiindcă legile ei s-ar modifica neîncetat sub influența libertății, iar jocul fenomenelor, care după simpla natură ar fi regulat şi uniform, ar fi astfel tulburat şi făcut incoerent.

[A 452, B 480] **ANTINOMIA** [A 453, B 481] **RAȚIUNII PURE**

AL PATRULEA CONFLICT AL IDEILOR TRANSCENDENTALE

TEZĂ

Lumea implică ceva care, fie ca parte sau cauză a ei, este o ființă absolut *necesară*.

DOVADĂ

Lumea sensibilă, ca ansamblu al tuturor fenomenelor, conține totodată o serie de schimbări. Căci fără acestea nu ne-ar fi dată nici reprezentarea seriei timpului ca o condiție a posibilității lumii sensibile[*]. Dar orice schimbare este supusă condiției ei, care o precedă în timp şi al cărei efect necesar este. Orice condiționat, care este dat, presupune, cu privire la existența lui, o serie completă de condiții până la necondiționatul absolut, care singur este absolut necesar. Deci trebuie să existe ceva absolut necesar, dacă există o schimbare ca o consecință a lui. Dar acest necesar aparține el însuşi lumii sensibile. Presupuneți că el este în afara ei; atunci seria schimbărilor lumii şi-ar deriva începutul de la el, fără [A 454, B 482] ca totuşi această cauză necesară însăşi să aparțină lumii sensibile. Acest lucru este însă imposibil. Dat fiind că începutul unei serii în timp nu poate fi determinat decât prin ceea ce precedă în timp, condiția supremă a începutului unei serii de schimbări trebuia să existe în timpul în care această serie nu era încă'(căci începutul este o existență pe care o precedă un timp în care lucrul care începe nu exista încă). Deci cauzalitatea cauzei necesare a schimbărilor, prin urmare şi cauza însăşi, aparține timpului, prin urmare fenomenului (în care timpul este posibil numai ca formă a lui); prin urmare, ea nu poate fi gândită separată de lumea sensibilă, de ansamblul tuturor fenomenelor. Deci, în lumea însăşi este cuprins ceva absolut necesar (fie că acest ceva este însăşi seria întreagă a lumii sau o parte a ei).

ANTITEZĂ

Nu există nicăieri o existență absolut necesară nici în lume, nici în afara lumii, ca fiind cauza ei.

DOVADĂ

Presupuneți că lumea însăşi sau în ea este o ființă necesară; atunci sau în seria schimbărilor ei ar fi un început absolut necesar, prin urmare fără cauză, ceea ce contrazice legea dinamică a determinării tuturor fenomenelor în timp, sau seria însăşi ar fi fără nici un început şi, deşi contingentă şi condiționată în toate părțile ei, ea ar fi totuşi, în întregime, absolut necesară şi necondiționată, ceea ce este contradictoriu în sine, căci existența unei mulțimi nu poate fi necesară, dacă nici una din părțile ei nu posedă o existență necesară în sine.

Presupuneți, dimpotrivă, că există în afara lumii o cauză a lumii absolut necesară; această cauză, ca [A 455, B 483] membru suprem în seria *cauzelor* schimbărilor lumii, ar începe mai întâi existența acestor schimbări şi seria lor[*]. Dar ea ar trebui atunci să şi înceapă a acționa, şi

---

[*] Timpul, în calitate de condiție formală a posibilității schimbărilor, este în adevăr obiectiv anterior acestora; dar subiectiv şi în realitatea conştiinței, această reprezentare, ca oricare alta, nu este totuşi dată decât cu ocazia percepțiilor.

[*] Cuvântul "a începe" se ia în două sensuri. Primul este activ, deoarece cauza începe *(infit)* o serie de stări, ca efecte ale ei; al doilea este pasiv, deoarece cauzalitatea începe *(fit)* în cauza însăşi. Eu conchid aici de la primul sens la cel de-al doilea.

cauzalitatea ei, s-ar integra în timp, dar tocmai de aceea în ansamblul fenomenelor, adică în lume; în consecință, ea însăşi, cauza, n-ar fi în afara lumii, ceea ce contrazice supoziția. Deci, nici în lume, nici în afara ei (dar în legătură cauzală cu ea) nu există vreo ființă absolut necesară.

[A 456, B 484] *Notă la antinomia a patra*

I. LA TEZĂ

Pentru a dovedi existența unei ființe necesare, nu trebuie să mă folosesc aici decât de argumentul *cosmologic*, care urcă de la condiționatul în fenomen la necondiționatul în concept, considerând acest necondiționat ca fiind condiția necesară a totalității absolute a seriei. Încercarea de a da dovada din simpla Idee a unei ființe supreme între toate ființele în genere aparține unui alt principiu al rațiunii şi de aceea o astfel de dovadă va trebui prezentată separat.

Argumentul cosmologic pur nu poate demonstra altfel existența unei ființe necesare decât lăsând totodată nedecis dacă această ființă este lumea însăşi sau un lucru distinct de ea. Căci pentru a rezolva această problemă sunt necesare principii care nu mai sunt cosmologice şi nu continuă seria fenomenelor; sunt necesare concepte de ființe contingente în genere (întrucât ele sunt considerate numai ca obiecte ale intelectului) şi un principiu care leagă prin simple concepte aceste ființe de o ființă necesară; toate acestea aparțin unei filosofii *transcendente*, pentru care nu este încă locul aici.

Dar de îndată ce am început să ne servim de dovada cosmologică, punând la bază seria fenomenelor şi regresiunea în ea după legi empirice ale cauzalității, nu mai putem apoi să ne abatem brusc de la ea şi să trecem la ceva care nu mai aparține seriei ca un membru. Căci o cauză trebuie considerată drept condiție în aceeaşi [A 458, B 486] semnificație în care a fost luată relația condiționatului față de condiția lui în seria care trebuia să conducă la condiția supremă în progresie continuă. Dacă însă această relație este sensibilă şi aparține folosirii empirice posibile a intelectului, atunci condiția supremă sau cauza nu poate încheia regresia decât după legi ale sensibilității, prin urmare decât ca aparținând seriei timpului, şi ființa necesară trebuie considerată ca membru suprem al seriei lumii.

Totuşi unii şi-au luat libertatea să facă un astfel de salt (μ ε τ α σ ι ζ ε ι ζ γ ε ν ο ζ). S-a conchis anume de la schimbările din lume la contingența empirică, adică la dependența ei de cauze empiric determinante şi s-a obținut o serie ascendentă a condițiilor empirice, ceea ce era foarte corect. Dar fiindcă aici nu se putea găsi nici un început prim şi nici un membru suprem, s-a făcut brusc o abatere de la conceptul empiric de contingență şi s-a luat categoria pură, care a dat naştere apoi unei serii pur inteligibile, a cărei totalitate se baza pe existența unei cauze absolut necesare care, nefiind legată de condiții sensibile, era acum eliberată şi de condiția cronologică de a începe ea însăşi cauzalitatea ei. Dar acest procedeu este cu totul ilegitim, cum se poate conchide din cele ce urmează.

Contingent, în sensul pur al categoriei, este acel lucru al cărui opus contradictoriu este posibil. De la contingența empirică nu se poate conchide deloc la contingența inteligibilă. Contrariul (stării) a ceea ce se schimbă [A 460, B 488] este real în alt timp, prin urmare şi posibil; deci, acesta nu este opusul contradictoriu al stării precedente, căci pentru aceasta s-ar cere ca, în acelaşi timp în care era starea precedentă, să fi putut fi în locul ei opusul ei, ceea ce nu poate fi conchis din schimbare. Un corp care era în mişcare = *A* ajunge în repaus = *non A*. Dar din faptul că o stare opusă stării *A* îi urmează acesteia nu se poate eonchide că opusul contradictoriu al lui *A* este posibil, prin urmare că *A* este contingent, căci pentru aceasta s-ar cere ca, în acelaşi timp în care era mişcarea, repausul să fi putut fi în locul ei. Noi nu ştim nimic mai mult decât că repausul a fost real, prin urmare şi posibil, în timpul următor. Dar mişcarea într-un timp şi repausul în alt timp nu sunt contradictorii între ele. Deci succesiunea determinărilor opuse, adică schimbarea, nu dovedeşte câtuşi de puțin contingența după concepte ale intelectului pur şi deci nu poate duce nici la existența unei ființe necesare după concepte pure ale intelectului. Schimbarea dovedeşte numai contingența empirică, cu alte cuvinte că potrivit legii cauzalității noua stare nici n-ar fi putut avea

loc prin sine, fără o cauză care aparţine timpului precedent. Această cauză, chiar dacă este admisă ca absolut necesară, trebuie totuşi să se găsească în felul acesta în timp şi să aparţină seriei fenomenelor.

[A 457, B 485] II. LA ANTITEZĂ

Dacă, urcând seria fenomenelor, credem că întâmpinăm dificultăţi în acceptarea existenţei unei cauze supreme absolut necesare, ele nici nu trebuie să se întemeieze pe simple concepte despre existenţa necesară a unui lucru în genere şi prin urmare nu trebuie să fie ontologice, ci trebuie să rezulte din legătura cauzală cu o serie de fenomene, pentru a admite o condiţie a ei, care ea însăşi este necondiţionată, în consecinţă ele trebuie să fie cosmologice şi deduse după legi empirice. Trebuie să se arate că regresia în seria cauzelor (în lumea sensibilă) nu poate niciodată sfârşi cu o condiţie necondiţionată empiric şi că argumentul cosmologic, scos din contingenţa stărilor lumii, este, din cauza schimbărilor ei, contrar supoziţiei unei cauze prime şi care începe absolut seria.

[A 459, B 487] În această antinomie este însă un contrast ciudat: anume că din acelaşi argument din care în teză s-a conchis existenţa unei fiinţe prime se conchide în antiteză nonexistenţa ei, şi anume cu aceeaşi rigoare. Mai întâi s-a spus: *există o fiinţă necesară*, fiindcă întreg timpul trecut cuprinde în sine seria tuturor condiţiilor, şi cu aceasta deci şi necondiţionatul (necesarul). Acum se spune: *nu există o fiinţă necesară*, tocmai fiindcă întreg timpul scurs cuprinde în sine seria tuturor condiţiilor (care, prin urmare, sunt toate, la rândul lor, condiţionate). Cauza acestui lucru este următoarea. Primul argument nu priveşte decât *totalitatea absolută* a seriei condiţiilor, care se determină una pe alta în timp, şi primeşte prin aceasta ceva necondiţionat şi necesar. Cel de-al doilea ia în considerare, dimpotrivă, *contingenţa* a tot ce este determinat *în seria timpului* (deoarece anterior oricărei determinări există un timp în care condiţia însăşi trebuie să fie la rândul ei determinată ca fiind condiţionată), ceea ce face ca orice necondiţionat [A 461, B 489] şi orice necesitate absolută să dispară complet. Totuşi, modul de a conchide este în ambele absolut conform raţiunii umane comune, care ajunge de multe ori în situaţia de a se contrazice pe sine, atunci când consideră obiectul ei din două puncte de vedere diferite. Domnul d e Mairan a considerat disputa a doi astronomi vestiţi, care s-a născut dintr-o dificultate analogă cu privire la alegerea punctului de vedere, ca un fenomen destul de remarcabil, pentru a scrie despre aceasta un tratat special. Unul raţiona astfel: *Luna se învârte în jurul axei ei*, fiindcă arată Pământului mereu aceeaşi parte; celălalt: *Luna nu se învârte în jurul axei ei*, tocmai fiindcă ea arată Pământului aceeaşi parte. Ambele concluzii erau juste, după cum se alegea punctul de vedere din care voiau să observe mişcările Lunii.

[A 462, B 490] ANTINOMIA RAŢIUNII PURE

Secţiunea a treia

DESPRE INTERESUL RAŢIUNII ÎN ACEST CONFLICT CU SINE ÎNSĂŞI

Avem acum întregul joc dialectic al Ideilor cosmologice, care nu permit ca un obiect corespunzător să le fie dat într-o experienţă posibilă, ba nici chiar ca raţiunea să le gândească în acord cu legile universale ale experienţei; totuşi, aceste Idei nu sunt imaginate în mod arbitrar, ci raţiunea este condusă către ele în mod necesar în progresul continuu al sintezei empirice, atunci când ea vrea să se elibereze de orice condiţii şi să cuprindă în totalitatea ei necondiţionată ceea ce, după regulile experienţei, nu poate fi determinat niciodată decât condiţionat. Aceste aserţiuni sofistice sunt tot atâtea încercări de a rezolva patru probleme naturale şi inevitabile ale raţiunii,

probleme care nu pot fi decât exact patru, nici mai multe, nici mai puține, fiindcă nu există mai multe serii de supoziții sintetice care să limiteze *a priori* sinteza empirică.

Am expus pretențiile strălucite ale rațiunii, care își întinde domeniul dincolo de toate limitele experienței, numai în formule seci, care nu cuprind decât baza [A 463, B 491] pretențiilor ei legitime şi, aşa cum se cuvine unei filosofii transcendentale, le-am dezbrăcat de tot ce este empiric, deşi întreaga splendoare a aserțiunilor rațiunii nu poate străluci decât în legătură cu acest empiric. Dar în această aplicare şi în această extindere progresivă a folosirii rațiunii, filosofia, pornind de la câmpul experiențelor şi înălțându-se treptat până la aceste Idei sublime, prezintă o demnitate care, dacă şi-ar putea susține pretențiile, ar lăsa departe în urma ei valoarea oricărei alte ştiințe omeneşti, fiindcă ea promite să ne dea fundamentul pentru speranțele noastre cele mai mari şi să ne deschidă perspective spre scopurile ultime, în care trebuie să se reunească în cele din urmă toate eforturile ratiunii. Dacă lumea are un început şi o limită a întinderii ei în spațiu; dacă undeva şi eventual în eul meu gânditor există o unitate indivizibilă şi indestructibilă sau nu există decât ceea ce este divizibil şi trecător; dacă sunt liber în acțiunile mele sau sunt condus, ca alte ființe, de firul naturii şi al destinului; dacă, în sfârşit, există o cauză supremă a lumii sau lucrurile naturii şi ordinea lor constituie ultimul obiect la care trebuie să ne oprim în toate considerațiile noastre, toate acestea sunt probleme pentru a căror rezolvare matematicianul şi-ar da bucuros toată ştiința lui, căci aceasta nu-i poate procura nici o satisfacție în privința scopurilor celor mai înalte şi mai importante ale omenirii. [A 464, B 492] Însăşi demnitatea proprie a matematicii (această mândrie a rațiunii omeneşti) se întemeiază pe faptul că, dând rațiunii o călăuză pentru a înțelege natura în mare, ca şi în mic, în ordinea şi regularitatea ei, precum şi în admirabila unitate a forțelor care o pun în mişcare, cu mult dincolo de orice aşteptare a filosofiei care construieste pe experiența comună, face astfel posibilă şi încurajează chiar folosirea rațiunii care depăşeşte orice experiență, procurând în acelaşi timp filosofiei, care se ocupă de aceste cercetări, cele mai bune materiale, pentru a-i sprijini investigația, în măsura în care îi permite propria-i natură, prin intuiții adecvate.

Din nefericire pentru speculație (dar poate din fericire pentru menirea practică a omului), rațiunea se vede, chiar în speranțele ei cele mai mari, atât de încurcată în argumente şi contraargumente, încât nu poate, atât pentru motive de onoare, cât şi pentru securitatea ei, să se retragă şi să privească indiferentă la această dispută ca la un simplu joc şi cu atât mai puțin să impună pur şi simplu pace, deoarece obiectul disputei interesează foarte mult, ei nu-i mai rămâne altceva decât să reflecteze asupra originii acestei lupte a rațiunii cu sine însăşi, pentru a vedea dacă nu cumva ar purta-o o simplă neînțelegere, după a cărei lămurire ar dispărea poate, [A 465, B 493] de ambele părți, pretențiile orgolioase, dar în schimb ar începe o domnie calmă, durabilă, a rațiunii asupra intelectului si a simțurilor.

Deocamdată să mai amânăm puțin această explicare fundamentală şi să examinăm mai întâi de care parte am trece foarte bucuroşi, dacă am fi siliți să luăm atitudine. Cum în acest caz nu consultăm piatra de încercare logică a adevărului, ci numai interesul nostru, o astfel de cercetare, deşi nu decide nimic cu privire la dreptul litigios al ambelor părți, va avea totuşi avantajul de a face să se înțeleagă de ce participanții la această luptă au trecut mai curând de o parte decât de alta, fără ca motivul să fi fost tocmai o cunoaştere mai aprofundată a obiectului; de asemenea, va avea avantajul de a explica şi alte lucruri secundare, de exemplu zelul arzător al uneia din părți şi afirmația rece a celeilalte, de ce participanții aplaudă bucuros o partidă, iar față de cealaltă sunt de mai înainte ireconciliabil potrivnici.

Dar există ceva care, în această apreciere provizorie, determină singurul punct de vedere din care poate fi făcută această apreciere cu temeinicia cuvenită, iar acesta este compararea principiilor de la care pleacă cele două părți. Se observă în aserțiunile antitezei o perfectă uniformitate a modului de gândire şi o unitate deplină a maximelor, anume [A 466, B 494] un principiu al *empirismului* pur nu numai în explicarea fenomenelor din lume, ci şi în rezolvarea Ideilor transcendentale despre universul însuşi. Dimpotrivă, aserțiunile tezei pun la bază, în afară de modul de explicație empiric în cadrul seriei fenomenelor, şi începuturi intelectuale, şi astfel maxima nu este simplă. După caracterul ei esențial distinctiv, voi numi această maximă *dogmatism* al rațiunii pure.

De partea *dogmatismului* în determinarea Ideilor cosmologice ale raţiunii sau de partea *tezei* se găsesc deci:

În primul rând, un anumit *interes practic*, la care ia parte din toată inima orice om bine intenţionat, dacă îşi înţelege adevăratul lui folos. [A 467, B 495] Că lumea are un început, că eul meu gânditor are o natură simplă şi de aceea incoruptibilă, că el este în acelaşi timp liber în acţiunile lui voluntare şi deasupra constrângerii naturii şi că, în sfârşit, toată ordinea lucrurilor, care constituie lumea, descinde dintr-o fiinţă primă, de la care totul îşi împrumută unitatea şi înlănţuirea în acord cu scopurile, acestea sunt tot atâtea pietre fundamentale ale moralei şi religiei. Antiteza ne răpeşte toate aceste suporturi sau cel puţin pare a ni le răpi.

În al doilea rând, de partea aceasta se manifestă şi un *interes speculativ* al raţiunii. Căci, dacă admitem şi întrebuinţăm în felul acesta Ideile transcendentale, atunci putem îmbrăţişa total *a priori* întregul lanţ al condiţiilor şi putem concepe derivarea condiţionatului, fiindcă pornim de la necondiţionat; ceea ce nu e capabilă să facă antiteza, care se recomandă foarte rău prin faptul că la întrebarea cu privire la condiţiile sintezei ei nu poate da nici un răspuns care să ne scutească de a întreba mereu, fără sfârşit. După ea, trebuie să ne ridicăm de la un început dat la unul mai înalt, fiecare parte duce la o parte şi mai mică, fiecare eveniment are mereu drept cauză un alt eveniment deasupra lui, şi condiţiile existenţei în genere se sprijină la rândul lor mereu pe altele, fără a dobândi vreodată suport şi sprijin necondiţionat într-un lucru independent, ca fiinţă primă.

În al treilea rând, această parte are şi avantajul *popularităţii* care, desigur, nu constituie titlul cel mai mărunt al recomandării ei. Simţul comun nu găseşte nici cea mai mică dificultate în Ideile începutului necondiţionat al oricărei sinteze, căci şi fără aceasta el este mai obişnuit să coboare spre consecinţe decât să urce spre principii şi are în conceptele unei fiinţe absolut prime (a cărei posibilitate el nu o sondează) un sentiment de comoditate şi totodată un punct fix, pentru a lega de el firul călăuzitor al paşilor lui, pe când, dimpotrivă, în urcuşul fără răgaz de la condiţionat la necondiţionat, mereu cu un picior în aer, el nu poate găsi nici o plăcere.

[A 468, B 496] De partea *empirismului* în determinarea Ideilor cosmologice sau a *antitezei* nu se găseşte *mai întâi* nici un interes practic din principii pure ale raţiunii, ca acela pe care îl posedă morala şi religia. Dimpotrivă, simplul empirism pare a răpi amândurora orice forţă şi influenţă. Dacă nu există o fiinţă primă distinctă de lume, dacă lumea este fără început şi deci şi fără creator, dacă voinţa noastră nu este liberă, iar sufletul este divizibil şi coruptibil ca şi materia, atunci ideile *morale şi* principiile lor pierd orice valabilitate şi cad o dată cu Ideile *transcendentale*, care constituie sprijinul lor teoretic.

În schimb, empirismul oferă interesului speculativ al raţiunii avantaje, care sunt foarte ademenitoare şi care depăşesc cu mult pe cele pe care le poate promite învăţătorul dogmatic al Ideilor raţiunii. Potrivit empirismului, intelectul se află întotdeauna pe propriul lui teren, adică numai pe câmpul experienţelor posibile, ale căror legi pot fi cercetate de el şi cu ajutorul lor îşi poate extinde la nesfârşit cunoaşterea lui sigură şi inteligibilă. Aici intelectul poate şi trebuie să prezinte obiectul atât în sine, cât şi în relaţiile lui, cu ajutorul intuiţiei sau cel puţin al conceptelor, a căror imagine poate fi expusă clar şi distinct în intuiţii analoge date. Nu numai că el nu are nevoie să părăsească acest lanţ al ordinii naturale, pentru [A 469, B 497] a se agăţa de Idei, ale căror obiecte nu le cunoaşte, deoarece, ca lucruri imaginare, ele nu pot fi niciodată date, ci nu-i este nici măcar permis să-şi părăsească îndeletnicirea şi, sub pretextul că a isprăvit, să treacă în domeniul raţiunii idealizatoare şi la concepte transcendente, unde nu mai are nevoie să observe şi să cerceteze potrivit legilor naturii, ci numai să *gândească* şi să *inventeze*, sigur că nu poate fi contrazis de faptele naturii, fiindcă nu este legat de mărturia lor, ci o poate dispreţui sau chiar supune unei autorităţi superioare, anume celei a raţiunii pure.

De aceea, empiristul nu va permite niciodată să admită o epocă a naturii ca fiind absolut prima sau să considere vreo limită a perspectivei lui în întinderea naturii ca fiind ultima; nici să treacă de la obiectele naturii, pe care le poate analiza prin observaţie şi matematică, şi le poate determina sintetic în intuiţie (de la întindere), la acelea pe care nici simţurile, nici imaginaţia nu le poate prezenta vreodată *in concreto* (la simplu); nici nu va permite să se pună la baza *naturii* însăşi o facultate de a acţiona independent de legile naturii (libertatea) şi prin aceasta să îngusteze preocuparea intelectului de a cerceta originea fenomenelor cu ajutorul firului călăuzitor al

regulilor necesare; în sfârşit, nici [A 470, B 498] nu va permite să se caute în afara naturii cauza unui lucru oarecare (fiinţa primă), fiindcă noi nu cunoaştem nimic mai mult decât natura, căci numai ea ne oferă obiecte şi poate să ne instruiască despre legile lor.

Este drept că dacă filosoful empirist nu are altă intenţie cu antiteza lui decât de a doborî curiozitatea indiscretă şi prezumţia raţiunii care îşi ignorează adevărata ei menire, care se împăunează cu *pătrundere* şi *ştiinţă* acolo unde de fapt încetează pătrunderea şi ştiinţa şi care vrea să prezinte ca o promovare a interesului speculativ ceea ce nu poate fi valabil decât din punctul de vedere al interesului practic, pentru a rupe, acolo unde convine comodităţii ei, firul cercetărilor fizice şi, sub pretextul extinderii cunoaşterii, a-l lega de Idei transcendentale, prin care nu cunoaştem propriu-zis altceva decât *că nu cunoaştem nimic*; dacă, zic, empiristul s-ar mulţumi cu atât, atunci principiul lui ar fi o maximă a cumpătării în pretenţii, a modestiei în afirmaţii şi în acelaşi timp a lărgirii cât mai mult posibil a intelectului nostru, sub conducerea învăţătorului care ne este dat propriu-zis: experienţa. Căci, în acest caz, nu ni s-ar răpi *supoziţiile intelectuale* şi *credinţa*, necesare interesului nostru practic; numai că nu le-am putea prezenta sub titlul şi pompa de ştiinţă şi cunoaştere [A 471, B 499] raţională, fiindcă *ştiinţa* speculativă propriu-zisă nu poate avea alt obiect decât pe acela al experienţei şi că, dacă depăşeşte limitele ei, sinteza care caută cunoştinţe noi şi independente de experienţă nu are un substrat al intuiţiei la care să poată fi aplicată.

Dar dacă empirismul devine el însuşi dogmatic cu privire la Idei (cum se întâmplă de cele mai multe ori) şi neagă cu îndrăzneală ceea ce este dincolo de sfera cunoştinţelor lui intuitive, cade el însuşi în greşeala lipsei de modestie, care aici este cu atât mai blamabilă, cu cât prin aceasta i se cauzează interesului practic al raţiunii un prejudiciu ireparabil.

Aceasta este opoziţia dintre *epicureism*[*] şi *platonism*.

[A 472, B 500] Fiecare din cele două concepţii spune mai mult decât ştie, dar astfel încât *cea dintâi* încurajează şi promovează ştiinţa, deşi în dauna interesului practic, *cea de-a doua* pune la îndemână principii excelente pentru practică, dar tocmai prin aceasta, cu privire la tot ceea ce nu îngăduie decât o cunoaştere speculativă, ea permite raţiunii să se dedea explicaţiilor idealiste ale fenomenelor naturii şi să neglijeze cercetarea fizică.

În sfârşit, în ce priveşte cel de-*al treilea* moment, care poate fi considerat în alegerea provizorie între cele două părţi în conflict, este absolut ciudat că empirismul nu se bucură de nici o popularitate, deşi am fi înclinaţi să credem că simţul comun ar trebui să accepte cu aviditate un proiect care promite să-l satisfacă numai cu cunoştinţe experimentale şi cu înlănţuirea dintre ele conformă raţiunii, în timp ce dogmatica transcendentală îl constrânge să se ridice la concepte care depăşesc cu mult perspicacitatea şi facultatea raţională a capetelor celor mai exercitate în gândire. [A 473, B 501] Dar tocmai acesta este mobilul simţului comun. Căci el se găseşte atunci într-o stare în care nici cel mai mare savant nu poate avea vreo superioritate faţă de el. Dacă el nu înţelege decât puţin sau chiar nimic din toate acestea, nici nimeni altul nu s-ar putea totuşi lăuda că înţelege cu mult mai mult, şi deşi nu poate vorbi despre aceasta atât de doct ca alţii, totuşi poate raţiona subtil infinit mai mult, deoarece el rătăceşte numai printre Idei, unde este foarte vorbăreţ, tocmai fiindcă *nu ştie nimic despre ele*, în timp ce cu privire la cercetarea naturii ar trebui să amuţească complet şi să-şi mărturisească ignoranţa. Comoditatea şi vanitatea sunt deci o puternică recomandare a acestor principii. Afară de aceasta, deşi unui filosof îi vine foarte greu să admită ceva ca principiu fără a-şi putea da socoteală sie însuşi, cu atât mai mult să introducă concepte a căror realitate obiectivă nu poate fi sesizată, totuşi pentru simţul comun nimic nu este mai obişnuit ca acest lucru. El vrea să aibă ceva, de unde să poată porni cu încredere. Dificultatea

[*] Este totuşi problematic dacă Epicur a prezentat vreodată aceste principii ca afirmaţii obiective. Dacă ele n-au fost cumva decât maxime ale folosirii speculative a raţiunii, atunci el a aiătat în aceasta un spirit filosofic mai autentic decât oricare alt înţelept al antichităţii. Că în explicarea fenomenelor trebuie să procedăm ca şi când câmpul cercetării n-ar fi mărginit de nici o graniţă sau început al lumii; că trebuie să admitem materia lumii aşa cum trebuie să fie ea, dacă vrem să fim instruiţi despre ea prin experienţă; că nu trebuie să căutăm altă origine a evenimentelor decât aceea care este determinată de legile imuabile ate naturii şi că, în sfârşit, nu trebuie să recurgem la nici o cauză distinctă de lume, acestea sunt principii încă şi azi foarte juste, [A 472, B 500] dar puţin observate, în stare să lărgească filosofia speculativă şi totodată să descopere principiile morale, independent de ajutoare străine, fără ca, din această pricină, acela care cere să *ignorăm* acele principii dogmatice atâta timp cât suntem ocupaţi cu simpla speculaţie să fie acuzat că vrea să le *nege*.

de a concepe o astfel de supoziţie nu-l nelinişteşte, deoarece lui (care nu ştie ce înseamnă a concepe) nici nu-i trece prin gând vreodată şi consideră ca fiind cunoscut ceea ce, printr-o folosire frecventă, i-a devenit familiar. Dar în cele din urmă, pentru el orice interes speculativ dispare înaintea celui practic şi îşi închipuie că sesizează şi ştie ceea ce temerile sau speranţele lui îl îndeamnă să admită sau să creadă. [A 474, B 502] Astfel, empirismul raţiunii transcendental-idealizante este lipsit cu totul de orice popularitate şi, oricât de multe dezavantaje ar cuprinde împotriva principiilor practice supreme, totuşi nu trebuie să ne temem că va depăşi vreodată sălile şcolii şi că va dobândi în societate o autoritate cât de cât importantă şi oarecare favoare în rândul mulţimii.

Raţiunea omenească are o natură arhitectonică, adică ea consideră toate cunoştinţele ca aparţinând unui sistem posibil şi de aceea nu permite decât principii care nu împiedică cel puţin ca o cunoştinţă dată să se alăture altora într-un sistem oarecare. Dar judecăţile antitezei sunt de aşa natură, încât ele fac absolut imposibilă terminarea unui edificiu de cunoştinţe. Potrivit lor, dincolo de o stare a lumii există totdeauna una şi mai veche; în orice parte există totdeauna altele, divizibile la rândul lor; înaintea oricărui eveniment există un altul, care la rândul lui e produs de un altul; şi în existenţă orice este, în genere, totdeauna condiţionat, fără a se putea recunoaşte vreo existenţă necondiţionată şi primă. Fiindcă deci antiteza nu admite nicăieri un termen prim şi un început, care să poată servi absolut ca temelie a construcţiei, un edificiu complet al cunoaşterii este absolut imposibil cu asemenea supoziţii. [A 475, B 503] De aceea, interesul arhitectonic al raţiunii (care cere nu o unitate empirică, ci o unitate pură *a priori*) posedă în sine o recomandare naturală în favoarea afirmaţiilor tezei.

Dar dacă un om s-ar putea elibera de orice interes şi ar lua în considerare aserţiunile raţiunii, indiferent de orice consecinţe, numai după conţinutul principiilor lor, un astfel de om, presupunând că n-ar cunoaşte nici o ieşire din încurcătură decât să se declare pentru una sau pentru alta din doctrinele în litigiu, ar fi într-o stare de perpetuă oscilaţie. Astăzi i s-ar părea convingător că voinţa umană e *liberă*; mâine, dacă ar lua în considerare lanţul indisolubil al naturii, ar susţine că libertatea nu e decât o înşelare de sine şi că totul e numai natură. Dar când s-ar ajunge la faptă şi acţiune, atunci acest joc al raţiunii pur speculative ar dispărea ca fantomele unui vis şi şi-ar alege principiile numai după interesul practic. Cum se cade însă unei fiinţe care reflectează şi cercetează să consacre anumite momente exclusiv examinării propriei ei raţiuni, dar dezbrăcându-se complet de orice părtinire şi astfel să comunice public altora spre apreciere critică observaţiile ei, nimănui nu i se poate lua în nume de rău şi cu atât mai puţin nu i se poate interzice să prezinte tezele şi [A 476, B 504] antitezele, aşa cum pot fi ele apărate, fără teamă de ameninţare, înaintea juraţilor care aparţin propriului lui rang (anume rangului oamenilor slabi).

ANTINOMIA RAŢIUNII PURE

Secţiunea a patra

DESPRE PROBLEMELE TRANSCENDENTALE ALE RAŢIUNII PURE, ÎNTRUCÂT TREBUIE SĂ POATĂ FI SOLUŢIONATE ÎN MOD ABSOLUT

A voi să rezolvi toate problemele şi să răspunzi la toate întrebările ar fi o fanfaronadă neruşinată şi o prezumţie atât de extravagantă, încât prin aceasta ne-am pierde imediat orice încredere. Există totuşi ştiinţe a căror natură este astfel, încât fiecare întrebare care survine aici trebuie să poată primi în mod absolut un răspuns din ceea ce ştim, căci răspunsul trebuie să provină din aceleaşi izvoare din care provine întrebarea şi în care nu este deloc permis a pretexta o ignoranţă inevitabilă, ci poate fi cerută rezolvarea. Ceea ce este *just* sau *injust* în toate cazurile posibile trebuie să putem şti potrivit regulii, deoarece priveşte obligaţia noastră, şi noi nu putem avea nici o obligaţie faţă de *ceea ce nu putem şti*. În explicarea [A 477, B 505] fenomenelor naturii trebuie totuşi să ne rămână multe lucruri incerte şi unele probleme nerezolvate, fiindcă

ceea ce ştim noi despre natură nu este nici pe departe suficient în toate cazurile pentru ceea ce trebuie să explicăm. Se pune acum întrebarea dacă în filosofia transcendentală există vreo problemă privind un obiect propus raţiunii care să rămână insolubilă tocmai pentru această raţiune pură şi dacă ne putem cu drept sustrage de a da un răspuns decisiv prin aceea că obiectul ei fiind absolut nesigur (din tot ceea ce putem noi cunoaşte) îl includem între acelea despre care avem, desigur, o noţiune, dar numai atât cât e necesar pentru a pune o întrebare, însă ne lipsesc complet mijloacele sau facultatea de a răspunde vreodată.

Eu afirm că filosofia transcendentală are, între toate cunoştinţele speculative, această caracteristică: nici o problemă care priveşte un obiect dat raţiunii pure nu este insolubilă pentru aceeaşi raţiune omenească şi nici un pretext de ignoranţă inevitabilă şi de profunzime insondabilă a problemei nu poate scuti de obligaţia de a răspunde la ea temeinic şi complet; căci acelaşi concept care nu pune în stare de a întreba trebuie să ne facă şi absolut capabili de a răspunde la această întrebare, pentru că obiectul nici nu se găseşte în afara conceptului (cum e cazul cu justul şi injustul).

[A 478, B 506] În filosofia transcendentală însă nu există decât probleme cosmologice, pentru care se poate cere pe drept un răspuns satisfăcător, care se referă la natura obiectului, fără ca filosofului să-i fie permis să se sustragă de la acest răspuns, pretextând o obscuritate de nepătruns; şi aceste probleme nu se pot raporta decât la Idei cosmologice. Căci obiectul trebuie să fie dat empiric şi problema nu se raportează decât la conformitatea lui cu o Idee. Dacă obiectul este transcendental şi deci el însuşi necunoscut, de exemplu dacă acel ceva, al cărui fenomen (în noi înşine) este gândirea (sufletul), este în sine o existenţă simplă, dacă există o cauză a tuturor lucrurilor, care este absolut necesară etc., atunci trebuie să căutăm pentru Ideea noastră un obiect, despre care să putem mărturisi că ne este necunoscut, dar fără a fi totuşi din această cauză imposibil[*]. Ideile cosmologice [A 479, B 507] au singure această particularitate, că pot presupune ca date obiectul lor şi sinteza empirică necesară pe care o cere conceptul lui, iar întrebarea care izvorăşte din ele nu priveşte decât progresul acestei sinteze, întrucât el trebuie să conţină totalitatea absolută, aceasta din urmă nemaifiind ceva empiric, căci ea nu poate fi dată în nici o experienţă. Cum aici e vorba numai despre un lucru ca obiect al unei experienţe posibile şi nu ca lucru în sine, răspunsul la problema cosmologică transcendentă nu se poate afla decât în Idee, căci ea nu se raportează la un obiect în sine; cu privire la experienţa posibilă, nu se pune întrebarea despre ceea ce poate fi dat *in concreto* într-o experienţă oarecare, ci despre ceea ce se află în Idee, de care sinteza empirică trebuie numai să se apropie; ea trebuie deci să poată fi soluţionată numai din Idee, căci aceasta este o simplă creaţie a raţiunii, care deci nu se poate eschiva să dea un răspuns, invocând ca pretext un obiect necunoscut.

[A 480, B 508] Nu este atât de extraordinar, cum pare la început, că o ştiinţă poate pretinde şi aştepta numai soluţii certe cu privire la toate problemele care aparţin domeniului ei *(questiones domesticae)*, deşi poate că pentru moment ele nu au fost încă găsite. În afară de filosofia transcendentală, mai există două ştiinţe raţionale pure, una cu un conţinut pur speculativ, alta cu un conţinut practic: *matematica pură* şi *morala pură*. S-a mai auzit vreodată ca cineva, sprijinindu-se oarecum pe ignorarea necesară a condiţiilor, să dea ca incert raportul exact al diametrului faţă de circumferinţă în numere raţionale sau iraţionale? Cum acest raport nu poate fi dat în mod corespunzător prin numere raţionale, iar prin numere iraţionale n-a fost încă găsit, s-a judecat că cel puţin imposibilitatea unei asemenea soluţii poate fi cunoscută cu certitudine, şi Lambert a dovedit acest lucru. În principiile generale ale moralei nimic nu poate fi incert, fiindcă judecăţile sau sunt complet nule şi lipsite de sens, sau trebuie să decurgă numai din conceptele noastre raţionale. Dimpotrivă, în ştiinţele naturii există o infinitate de ipoteze, în privinţa cărora nu ne putem aştepta niciodată la certitudine, căci fenomenele naturii sunt obiecte care ne sunt

[*] La întrebarea: ce natură are un obiect transcendental, anume *ce este el*? nu se poate da, desigur, un răspuns, dar se poate foarte bine spune că *întrebarea* însăşi *nu e nimic*, fiindcă n-a fost dat un obiect al ei. De aceea, toate întrebările psihologiei transcendentale pot primi şi au primit de fapt un răspuns; căci ele privesc subiectul transcendental al tuturor fenomenelor interne, el însuşi nefiind fenomen şi deci nefiind dat ca obiect şi la care nici una din categorii (la care totuşi se [A 479, B 507] referă propriu-zis întrebarea) nu găseşte condiţii pentru aplicarea ei. Aici este deci cazul în care este valabilă expresia comună că lipsa răspunsului este şi ea un răspuns, anume că o întrebare privind natura acelui ceva care nu poate fi gândit prin nici un predicat determinat, fiindcă este pus cu totul în afara sferei obiectelor care ne pot fi date, este cu totul nulă şi vidă.

date independent de conceptele noastre, a căror cheie deci nu se află în noi şi în gândirea noastră pură, ci în afara noastră, şi tocmai de aceea, în multe cazuri, nu poate fi găsită [A 481, B 509] şi prin urmare nu poate fi sperată o soluţie certă. Nu mă refer aici la problemele Analiticii transcendentale, care privesc deducţia cunoaşterii noastre pure, căci acum nu tratăm decât despre certitudinea judecăţilor cu privire la obiecte, şi nu cu privire la originea conceptelor noastre însele.

Nu ne vom putea deci sustrage obligaţiei de a da cel puţin o soluţie critică problemelor raţionale expuse, plângându-ne de limitele înguste ale raţiunii noastre şi mărturisind, cu aparenţa unei umile cunoaşteri de noi înşine, că e mai presus de raţiunea noastră de a decide dacă lumea există din eternitate sau are un început; dacă spaţiul cosmic este plin de existenţe la infinit sau este închis în anumite limite; dacă există undeva în lume ceva simplu sau dacă totul trebuie divizat la infinit; dacă există o creaţie şi o producţie din libertate sau dacă totul depinde de lanţul ordinii naturale; în sfârşit, dacă există vreo fiinţă complet necondiţionată şi necesară în sine sau dacă totul este condiţionat în existenţa lui şi prin urmare este dependent de ceva dinafară şi contingent în sine. Căci toate aceste probleme privesc un obiect care nu poate fi dat nicăieri în altă parte decât în ideile noastre, anume totalitatea absolut necondiţionată a sintezei fenomenelor. Dacă din propriile noastre concepte nu putem afirma [A 482, B 510] şi decide nimic cert asupra acestor probleme, nu avem voie să aruncăm vina pe obiect, care ni se ascunde, căci un asemenea obiect nici nu poate să ne fie dat (fiindcă nu se întâlneşte nicăieri în afara Ideii noastre), ci trebuie să-i căutăm cauza în Ideea noastră însăşi, ceea ce este o problemă care nu permite nici o soluţionare şi totuşi noi admitem cu încăpăţânare că Ideii i-ar corespunde un obiect real. O expunere clară a dialecticii, care este cuprinsă în însuşi conceptul nostru, ne-ar conduce curând la deplină certitudine cu privire la ceea ce trebuie să gândim despre o asemenea problemă.

Pretextului vostru de ignoranţă cu privire la aceste probleme i se poate opune mai întâi întrebarea următoare, la care cel puţin trebuie să răspundeţi în mod clar: de unde vă vin Ideile a căror soluţionare vă pune aici într-o asemenea dificultate? Sunt oare fenomene pe care aveţi nevoie să le explicaţi şi pentru care, în conformitate cu aceste Idei, nu trebuie de căutat decât principiile sau regulile expunerii lor? Admiteţi că natura ar fi complet dezvăluită în faţa voastră; că nimic n-ar fi ascuns simţurilor voastre şi conştiinţei despre tot ceea ce se prezintă intuiţiei voastre; totuşi, prin nici o singură experienţă nu veţi putea cunoaşte *in concreto* obiectul Ideilor voastre (căci, în afară de această intuiţie completă, se mai cere o sinteză [A 483, B 511] completă şi conştiinţa totalităţii ei absolute, ceea ce nu este posibil prin nici o cunoaştere empirică); prin urmare, întrebarea voastră nu poate fi în nici un caz necesară pentru explicarea vreunui fenomen care vi se prezintă şi deci nici dată oarecum de obiectul însuşi. Căci obiectul nu vi se poate prezenta niciodată, deoarece el nu poate fi dat prin nici o experienţă posibilă. Voi rămâneţi totdeauna, în toate percepţiile posibile, stăpâniţi de *condiţii*, fie în spaţiu, fie în timp, şi nu ajungeţi la nimic necondiţionat, spre a decide dacă acest necondiţionat trebuie situat într-un început absolut al sintezei sau într-o totalitate absolută a seriei, fără nici un început. Dar totul, în sens empiric, nu este niciodată decât comparativ. Totul absolut al mărimii (universul), al diviziunii, al derivaţiei, al condiţiei existenţei în genere, împreună cu toate problemele, anume dacă poate fi realizat printr-o sinteză finită sau prin una care se continuă la infinit, nu prezintă nici un interes pentru experienţa posibilă. Voi n-aţi putea explica nicidecum mai bine şi nici chiar în alt mod, de exemplu fenomenele unui corp, fie că admiteţi că el se compune din părţi simple, fie că admiteţi că se compune totdeauna din părţi compuse; căci nu vi se poate prezenta niciodată un fenomen simplu şi tot atât de puţin o compunere infinită. Fenomenele nu cer să fie explicate decât în măsura în care condiţiile lor de explicare sunt date în [A 484, B 512] percepţie; dar tot ceea ce poate fi dat în ele, adunat într-un *întreg absolut*, nu este el însuşi o percepţie. Dar tocmai acest tot este propriu-zis ceea ce se cere a fi explicat în problemele transcendentale ale raţiunii.

Deci, fiindcă soluţia însăşi a acestor probleme nu poate apărea niciodată în experienţă, nu puteţi spune că nu se ştie ce trebuie atribuit aici obiectului. Căci obiectul nu este decât în capul vostru şi, în afara lui, nici nu poate fi dat; de aceea voi trebuie să purtaţi de grijă să fiţi numai de acord cu voi înşivă şi să evitaţi amfibolia care face din Ideea voastră o pretinsă reprezentare a unui obiect dat empiric şi deci a unui obiect care poate fi cunoscut şi după legile experienţei.

Soluția dogmatică nu este deci numai incertă, ci este imposibilă. Iar soluția critică, care poate fi absolut certă, nu consideră problema obiectiv, ci în raport cu fundamentul cunoaşterii pe care se întemeiază.

[A 485, B 513] ANTINOMIA RAȚIUNII PURE

Secțiunea a cincea

REPREZENTAREA SCEPTICĂ A PROBLEMELOR COSMOLOGICE PRIN TOATE CELE PATRU IDEI TRANSCENDENTALE

Am renunța bucuroşi la pretenția de a avea răspunsuri dogmatice la problemele noastre, dacă am înțelege încă de mai înainte că, oricare ar fi răspunsul, el n-ar face decât să sporească şi mai mult ignoranța noastră şi ne-ar arunca dintr-o incomprehensibilitate în alta, dintr-o obscuritate în alta şi mai mare şi poate chiar în contradicții. Dacă problema noastră nu reclamă decât o afirmație sau o negație, atunci este prudent să lăsăm deocamdată la o parte pretinsele argumente ale răspunsului şi să reflectăm mai întâi la ce s-ar câştiga în realitate dacă răspunsul ar fi într-un sens şi ce dacă ar fi în sens opus. Dar dacă se întâmplă ca în ambele cazuri să rezulte pure absurdități (nonsensuri), atunci avem un motiv întemeiat pentru a cerceta critic însăşi întrebarea noastră şi pentru a vedea dacă nu cumva ea însăşi se bazează pe o supoziție lipsită de fundament şi se joacă cu o Idee, care îşi trădează falsitatea mai bine în aplicație şi în consecințe decât în reprezentarea abstractă. Aceasta este marea utilitate [A 486, B 514] care rezultă din modul sceptic de a trata problemele puse rațiunii pure de către rațiunea pură şi prin care, fără multă osteneală, ne putem ridica deasupra unui mare haos dogmatic, pentru a-i substitui o critică sobră, care, ca un adevărat *catharcticon*, va îndepărta cu succes prezumția împreună cu urmarea ei, polimatia.

Dacă, prin urmare, aş putea şti mai dinainte că o Idee cosmologică, indiferent de care parte a necondiționatului sintezei regresive a fenomenelor s-ar înclina, ar fi totuşi pentru orice *concept al intelectului* fie *prea mare*, fie *prea mică*, atunci aş concepe că această Idee, neavând totuşi de-a face decât cu un obiect al experienței, care trebuie să fie adecvat unui concept intelectual posibil, trebuie să fie complet goală şi lipsită de sens, fiindcă obiectul, oricum l-am considera, nu poate fi pus în acord cu ea. Şi în realitate acesta este cazul cu toate conceptele cosmologice, care tocmai de aceea aruncă rațiunea atâta timp cât le rămâne ataşată, într-o antinomie inevitabilă. Dacă admiteți, *mai întâi*, că *lumea nu are un început*, atunci ea este *prea mare* pentru conceptul vostru; căci acesta, constând într-o regresie succesivă, nu poate atinge niciodată întreaga eternitate scursă. Dacă admiteți *că lumea are un început*, atunci ea este iarăşi *prea mică* pentru conceptul vostru intelectual, în regresia empirică necesară. Cum începutul presupune totdeauna un timp care precedă, el nu este încă necondiționat, iar legea folosirii empirice a intelectului vă impune să căutați o condiție de timp încă mai înaltă şi lumea este evident prea mică [A 487, B 515] pentru această lege.

La fel stau lucrurile cu cele două răspunsuri la întrebarea care priveşte mărimea lumii în spațiu. Căci, *dacă este infinită* şi nelimitată, atunci ea este *prea mare* pentru orice concept empiric posibil. *Dacă este finită* şi limitată, atunci cu bună dreptate vă întrebați mai departe: ce determină această limită? Spațiul vid nu este un corelat al lucrurilor existent în sine şi nu poate fi o condiție la care ați putea să vă opriți, cu atât mai puțin o condiție empirică care ar constitui o parte a unei experiențe posibile. (Căci cine poate avea o experiență despre vidul absolut?) Dar totalitatea absolută a sintezei empirice reclamă totdeauna ca necondiționatul să fie un concept experimental. Astfel, o *lume limitată* este prea mică pentru conceptul vostru.

În al doilea rând, dacă orice fenomen în spațiu (materie) constă *din infinit de multe părți*, atunci regresia diviziunii este totdeauna *prea mare,* pentru conceptul vostru; iar dacă *diviziunea* spațiului trebuie *să înceteze* la un membru oarecare al ei (la simplu), atunci regresia este *prea*

mică pentru Ideea necondiționatului. Căci acest [A 488, B 516] membru permite mereu o regresie spre alte multe părți cuprinse în el.

În al treilea rând, dacă admiteți că nimic nu se întâmplă în lume decât în acord cu legile *naturii*, atunci cauzalitatea cauzei este iar tot ceva care se întâmplă şi face necesară regresia voastră spre o cauză şi mai înaltă, prin urmare prelungirea fără încetare a seriei de condiții *a parte priori*. Simpla natură eficientă este deci *prea mare* pentru orice concept pe care-l folosiți în sinteza evenimentelor lumii.

Dacă alegeți, în anumite cazuri, evenimente produse *spontan*, prin urmare creație liberă, atunci, potrivit unei legi naturale inevitabile, vă urmăreşte întrebarea din ce cauză şi vă constrânge să depăşiți acest punct, după legea cauzală a experienței, şi găsiți că o astfel de totalitate a conexiunii este *prea mică* pentru conceptul vostru empiric necesar.

În al patrulea rând, dacă admiteți o existență *absolut necesară* (fie lumea însăşi, sau ceva în lume, sau cauza lumii), atunci o plasați într-un timp infinit de îndepărtat de orice moment dat; căci altfel ar fi dependent de o altă existență mai veche. Dar atunci această existență este inaccesibilă şi *prea mare*, pentru conceptul vostru empiric, ca să puteți ajunge vreodată la ea printr-o regresie continuă.

[A 488, B 517] Dacă însă, după părerea voastră, tot ceea ce aparține lumii (fie în calitate de condiționat, fie în calitate de condiție) este *contingent*, atunci orice existență care vă este dată este *prea mică* pentru conceptul vostru. Căci ea vă constrânge să căutați mereu încă o altă existență, de care depinde.

În toate aceste cazuri am spus că *Ideea cosmologică* este fie prea mare, fie prea mică pentru regresia empirică, prin urmare pentru orice concept posibil al intelectului. De ce nu ne-am exprimat invers şi n-am zis că în primul caz conceptul empiric este totdeauna prea mic pentru Idee, iar în al doilea, el este prea mare şi prin urmare vina o poartă regresia empirică, în loc să acuzăm Ideea cosmologică că se abate de la scopul ei, adică de la experiența posibilă, prin prea mult sau prea puțin? Motivul a fost următorul: experiența posibilă este singurul lucru care poate da realitate conceptelor noastre; fără ea, orice concept este numai Idee, fără adevăr şi fără raportare la un obiect. De aceea, conceptul empiric posibil era măsura, potrivit căreia trebuia judecată Ideea, pentru a şti dacă ea este doar Idee şi ficțiune sau dacă îşi găseşte obiectul în lume. Căci numai despre acel lucru se zice că e prea mare sau prea mic în raport cu un altul, când el este acceptat numai din cauza acestuia din urmă şi trebuie să fie orânduit pe măsura lui. De jocul vechilor [A 490, B 518] şcoli dialectice ținea şi această întrebare: dacă o bilă nu trece printr-o gaură, ce trebuie să spunem: este bila prea mare sau gaura prea mică? În acest caz, este indiferent cum vreți să vă exprimați; căci nu ştiți care din cele două lucruri există pentru celălalt. Dimpotrivă, nu veți spune: omul este prea lung pentru haina lui, ci haina este prea scurtă pentru om.

Suntem deci cel puțin conduşi să suspectăm cu temei că Ideile cosmologice, şi cu ele toate aserțiunile sofistice în conflict între ele, au poate la bază un concept vid şi pur imaginar despre modul în care ne este dat obiectul acestor Idei; şi această suspiciune ne poate pune pe urmele adevărate, pentru a descoperi iluzia care ne-a făcut să rătăcim atâta timp.

ANTINOMIA RAȚIUNII PURE

Secțiunea a şasea

IDEALISMUL TRANSCENDENTAL CA CHEIE PENTRU SOLUȚIONAREA DIALECTICII COSMOLOGICE

În Estetica transcendentală am dovedit suficient că tot ceea ce este intuit în spațiu sau în timp, prin urmare toate obiectele unei experiențe posibile nouă nu sunt altceva decât fenomene, [A 491, B 519] adică simple reprezentări care, aşa cum sunt înfățişate, ca existențe întinse sau serii de schimbări, nu au, în afara gândirii noastre, o existență întemeiată în sine. Această doctrină

eu o numesc *idealism transcendental*[*]. Realistul în sens transcendental face din aceste modificări ale sensibilității noastre lucruri subzistând în sine şi deci din *simple reprezentări*, lucruri , în sine.

Am fi nedreptățiți dacă ni s-ar atribui idealismul empiric, atât de defăimat încă de multă vreme, care, admițând realitatea proprie a spațiului, neagă existența ființelor cuprinse în el sau cel puțin o găseşte îndoielnică şi care nu admite, în acest punct, între vis şi adevăr, nici o diferență suficient demonstrabilă. În privința fenomenelor în timp ale simțului intern, el nu găseşte nici o dificultate în ele, ca lucruri reale; ba afirmă chiar că această experiență internă dovedeşte ea singură suficient existenta reală a obiectului ei (în sine însuşi, inclusiv toată această determinare de timp).

[B 520] Dimpotrivă, idealismul nostru transcendental admite că obiectele intuiției externe, aşa cum sunt intuite în spațiu, sunt şi reale şi că toate schimbările în timp sunt aşa cum le reprezintă simțul intern. Căci, cum spațiul este el însuşi o formă a acelei intuiții pe care noi o numim externă [A 492] şi cum, fără obiecte în el, n-ar exista nici o reprezentare empirică, noi putem şi trebuie să admitem ca reale ființele existente din el; şi tot astfel stau lucrurile şi cu timpul. Însă spațiul însuşi, ca şi timpul, şi o dată cu ele toate fenomenele, nu sunt totusi în ele însele *lucruri*, ci numai reprezentări, şi nu pot exista în afara simțirii noastre, şi însăşi intuiția internă şi sensibilă a simțirii noastre (ca obiect al conştiinței), a cărei determinare este reprezentată prin succesiunea diferitelor stări în timp, nu este nici eul adevărat, aşa cum există în sine, sau subiectul transcendental, ci numai un fenomen care a fost dat sensibilității acestei ființe necunoscute nouă. Existența acestui fenomen intern, ca lucru existent în sine, nu poate fi admisă, deoarece condiția lui este timpul, care nu poate fi o determinare a vreunui lucru în sine. Dar în spațiu şi în timp, adevărul empiric al fenomenelor este suficient asigurat şi destul de diferit [B 521] de înrudirea cu visul, dacă cele două feluri de fenomene se înlănțuie între ele exact şi complet, după legi empirice, în experiență.

Obiectele experienței nu sunt date, prin urmare, *niciodată în e1e însele*, ci numai în experiență, şi nu există în afara ei. Că ar [A 493] putea exista locuitori în lună, deşi nici un om nu i-a văzut vreodată, trebuie fără îndoială admis, dar acest lucru înseamnă numai atât: că în progresul posibil al experienței noi am putea da peste ei. Căci tot ceea ce se află într-o conexiune cu o percepție după legi ale progresului empiric este real. Ei sunt deci reali atunci când stau într-o legătură empirică cu conştiința mea reală, deşi din acest motiv ei nu sunt reali în sine, adică în afara acestui progres al experienței.

Nouă nu ne este dat real decât percepția şi progresul empiric de la ea la alte percepții posibile. Căci în ele însele, fenomenele, ca simple reprezentări, nu sunt reale decât în percepție, care de fapt nu este altceva decât realitatea unei reprezentări empirice, adică fenomen. A numi, înainte de percepție, lucru real un fenomen, înseamnă sau că în progresul experienței noi trebuie să întâlnim o astfel de percepție, sau că nu are nici un sens. Că el există în sine, fără raportare la simțurile noastre şi la experiența posibilă, s-ar putea desigur afirma, [B 522] dacă ar fi vorba de un lucru în sine. Dar nu este vorba decât de un fenomen în spațiu şi în timp, care amândouă nu sunt determinări ale lucrurilor în sine, ci numai ale sensibilității noastre; astfel încât, ceea ce este în ele (fenomene) [A 494] nu e ceva în sine, ci simple reprezentări care, dacă nu sunt date în noi (în percepție), nu se întâlnesc nicăieri.

Facultatea intuiției sensibile nu este propriu-zis decât o receptivitate de a fi afectat într-un anumit mod de către reprezentări, a căror relație reciprocă este o intuiție pură de spațiu şi de timp (simple forme ale sensibilității noastre) şi care se numesc *obiecte*, în măsura în care sunt legate şi determinabile în această relație (de spațiu şi de timp) după legi ale unității experienței. Cauza nonsensibilă a acestor reprezentări ne este complet necunoscută, şi de aceea nu putem să o intuim ca obiect; căci un asemenea obiect n-ar trebui să fie reprezentat nici în spațiu, nici în timp (ca simple condiții ale reprezentării sensibile); iar fără aceste condiții nu ne putem imagina nici o intuiție. Totuşi, putem numi obiect transcendental cauza numai inteligibilă a fenomenelor în genere, dar numai pentru a avea ceva care corespunde sensibilității, considerată ca o receptivitate.

---

[*] Uneori am mai numit-o şi idealism *formal*, pentru a o deosebi de cel *material*, adică de cel comun, care pune la îndoială sau neagă existența lucrurilor externe însele în unele cazuri, pare a fi prudent să ne servim mai curând de această expresie decât de cele amintite mai sus, pentru a evita orice neînțelegere. [Această observație lipseşte în ediția I.]

Acestui obiect transcendental îi putem atribui întreaga sferă şi întreaga conexiune a percepţiilor noastre [B 523] posibile şi putem spune că este dat în sine înaintea oricărei experienţe. Dar fenomenele corespunzătoare lui nu sunt date în sine, ci numai în această experienţă, fiindcă ele sunt simple reprezentări, care numai ca percepţii înseamnă un obiect real, [A 495] anume atunci când această percepţie se leagă cu toate celelalte, după regulile unităţii experienţei. Astfel, se poate spune: lucrurile reale ale timpului trecut sunt date în obiectul transcendental al experienţei; însă ele nu sunt obiecte pentru mine şi nu sunt reale în timpul trecut decât în măsura în care îmi reprezint că o serie regresivă de percepţii posibile (urmând fie firul călăuzitor al istoriei, fie urmele cauzelor şi efectelor), după legi empirice, cu un cuvânt, cursul lumii, ajungem la o serie de timp scursă ca fiind condiţia timpului prezent. Această serie nu este totuşi reprezentată ca reală decât în conexiune cu o experienţă posibilă şi nu în sine, astfel încât toate întâmplările petrecute din timpuri imemoriale înainte de existenţa mea nu înseamnă altceva decât posibilitatea de a prelungi lanţul experienţei, plecând de la percepţia prezentă în sus, spre condiţiile care o determină în timp.

Dacă, prin urmare, îmi reprezint toate obiectele simţurilor, existente în toate timpurile şi în toate spaţiile, nu le plasez în ele înaintea experienţei, [B 524] ci această reprezentare nu e altceva decât ideea unei experienţe posibile în totalitatea ei absolută. Numai în ea sunt date acele obiecte (care nu sunt decât simple reprezentări). [A 496] Dar dacă se spune că ele există înaintea oricărei experienţe proprii, nu înseamnă decât că ele pot fi întâlnite în acea parte a experienţei *spre care* trebuie să urc, pornind de la percepţie. Cauza condiţiilor empirice ale acestui progres, prin urmare ce membri pot întâlni şi chiar până unde îi pot găsi în regresie, este ceea ce-i transcendental, şi de aceea îmi rămâne în mod necesar necunoscut. Dar nici nu este vorba despre aceasta, ci numai despre regula progresului experienţei, în care îmi sunt date obiectele, adică fenomenele. În cele din urmă, este de altfel tot una dacă spun: în progresia empirică pot întâlni în spaţiu stele care sunt de sute de ori mai îndepărtate decât cele mai îndepărtate pe care le văd, sau dacă spun: astfel de stele pot fi eventual întâlnite în spaţiul cosmic, chiar dacă niciodată nu le-a văzut sau nu le va vedea vreun om; chiar dacă ar fi date ca lucruri în sine, fără relaţie cu experienţa posibilă în genere, ele nu sunt totuşi nimic pentru mine, prin urmare nu sunt obiecte decât întrucât sunt conţinute în seria regresiei empirice. Numai într-o altă relaţie, anume când aceste fenomene urmează să fie folosite ca Idee cosmologică despre un tot absolut şi deci când e vorba de o problemă care depăşeşte limitele experienţei posibile, [B 525] numai atunci este important să distingem cum admitem realitatea acestor obiecte ale simţurilor, [A 497] pentru a preveni părerea înşelătoare care trebuie să rezulte inevitabil din înţelegerea greşită a propriilor noastre concepte de experienţă.

ANTINOMIA RAŢIUNII PURE

Secţiunea a şaptea

DECIZIA CRITICĂ A CONFLICTULUI COSMOLOGIC AL RAŢIUNII CU EA ÎNSĂŞI

Întreaga antinomie a raţiunii pure se bazează pe argumentul dialectic: dacă este dat condiţionatul, atunci este dată şi întreaga serie a tuturor condiţiilor lui; dar obiectele simţurilor ne sunt date ca fiind condiţionate, prin urmare etc. Prin acest raţionament, a cărui premisă majoră pare atât de naturală şi evidentă, sunt introduse, după diversitatea condiţiilor (în sinteza fenomenelor), întrucât ele constituie o serie, tot atâtea Idei cosmologice care postulează totalitatea absolută a acestor serii, şi tocmai de aceea pun inevitabil raţiunea în conflict cu ea însăşi. Înainte de a descoperi partea înşelătoare a acestui argument sofistic, trebuie să ne pregătim pentru acest lucru prin [B 526] corectarea şi determinarea anumitor concepte care se prezintă aici.

Mai întâi, următoarea judecată este clară şi indubitabil certă: atunci când condiţionatul este dat, chiar prin aceasta [A 498] ne este <u>dată ca problemă</u> *(aufgegeben)* o regresie în seria

tuturor condițiilor spre el; căci însuşi conceptul de condiționat implică acest lucru, anume că prin el ceva este raportat la o condiție, iar când aceasta este condiționată la rândul ei, ea este raportată la o condiție mai îndepărtată, şi la fel stau lucrurile cu toți membrii seriei. Această judecată este deci analitică şi este în afară de orice teamă în fața unei critici transcendentale. Ea este un postulat logic al rațiunii care constă în a urmări şi a continua cât mai departe posibil acea legătură a unui concept cu condițiile lui, legătură inerentă conceptului însuşi.

Apoi: dacă atât condiționatul, cât şi condiția lui sunt lucruri în sine, atunci dacă cel dintâi a fost dat, este dată ca problemă nu numai regresia spre cea de-a doua, ci prin aceasta este dată real şi ea, şi fiindcă acest lucru este valabil despre toți membrii seriei, seria completă a condițiilor, prin urmare şi necondiționatul, este în acelaşi timp dată sau mai curând presupusă, prin aceea că este dat condiționatul, care nu a fost posibil decât prin acea serie. Aici sinteza condiționatului cu condiția lui este o sinteză a simplului intelect, care reprezintă lucrurile aşa cum sunt, fără a-şi pune problema dacă şi cum [B 527] putem ajunge la cunoaşterea lor. Dimpotrivă, dacă am de-a face cu fenomene care, ca simple reprezentări, nu sunt deloc date, dacă nu ajung la [A 499] cunoaşterea lor (adică la ele însele, căci ele nu sunt altceva decât cunoştințe empirice), atunci eu nu pot spune în acelaşi sens: dacă este dat condiționalul, sunt date şi toate condițiile (ca fenomene) spre el, şi prin urmare nu pot conchide în nici un caz totalitatea absolută a seriei lor. Căci *fenomenele* nu sunt ele însele, în aprehensiune, altceva decât o sinteză empirică (în spațiu şi în timp) şi deci nu sunt date decât *în ea*. Dar nu urmează deloc că atunci când este dat condiționatul (în fenomen) este dată implicit şi este presupusă şi sinteza, care constituie condiția ei empirică, ci aceasta are loc abia în regresie şi niciodată fără de ea. Dar într-un astfel de caz se poate foarte bine spune că o *regresie* spre condiții, adică o sinteză empirică continuă pe această latură se impune sau *este* dată *ca problemă* şi că nu pot lipsi condițiile, care sunt date prin această regresie.

De aici reiese clar că premisa majoră a silogismului cosmologic ia condiționatul în sens transcendental de categorie pură, pe când premisa minoră îl ia în sensul empiric de concept al intelectului aplicat la simple fenomene, că prin urmare aici se întâlneşte [B 528] acea eroare dialectică numită *sophisma figurae dictionis*. Dar această eroare nu este [A 500] creată artificial, ci este o iluzie absolut naturală a rațiunii comune. Căci prin ea noi presupunem (în premisa majoră), oarecum *fără să ne dăm seama*, condițiile şi seria lor atunci când ceva este dat ca fiind condiționat, fiindcă acesta nu este altceva decât postulatul logic de a admite premise complete la o concluzie dată; şi cum în legarea condiționatului cu condiția lui nu se întâlneşte o ordine în timp, ele sunt presupuse în sine ca fiind date simultan. Apoi este tot atât de natural (în premisa minoră) să considerăm fenomenele ca lucruri în sine şi tot astfel ca obiecte date simplului intelect, cum s-a făcut în premisa majoră, unde am făcut abstracție de toate condițiile intuiției în care, numai, pot fi date obiecte. Dar aici omisesem o distincție remarcabilă între concepte. Sinteza condiționatului cu condiția lui şi întreaga serie a celei din urmă (în premisa majoră) nu conținea în sine nici o limitare în timp şi nici un concept de succesiune. Dimpotrivă, sinteza empirică şi seria condițiilor în fenomen (care este subsumată în premisa minoră) sunt în mod necesar succesive şi date numai succesiv în timp; prin urmare, eu nu puteam presupune aici, ca şi dincolo, *totalitatea* absolută a sintezei şi a seriei reprezentate [B 529] prin ea, căci acolo toți membrii seriei sunt dați în sine (fără condiție de timp), pe când aici ei sunt posibili numai prin regresia succesivă, [A 501] care este dată numai prin aceea că o efectuăm real.

După dovedirea unui astfel de viciu al argumentului pe care se bazează în comun aserțiunile cosmologice, pot fi respinse cu drept cuvânt ambele părți, ca atare, ca nefundându-şi pretenția lor pe nici un titlu solid. Dar disputa lor nu este încă terminată prin aceea că li s-ar fi dovedit că amândouă sau una din ele nu are dreptate în cauza însăşi pe care o afirmă (în concluzie), pentru că n-au ştiut să o întemeieze pe argumente valabile. Totuşi, nimic nu pare mai clar decât că din cele două părți, dintre care una afirmă că lumea are un început, iar cealaltă că lumea nu are un început, ci există din eternitate, una trebuie să aibă totuşi dreptate. Dar dacă e aşa, totuşi fiindcă claritatea este egală de ambele părți, este imposibil a afla vreodată de care parte este dreptatea, iar disputa persistă acum ca şi mai înainte, deşi părțile au fost îndemnate de către tribunalul rațiunii să se liniştească. Nu mai rămâne deci alt mijloc de a termina definitiv disputa

şi, spre satisfacţia ambelor părţi, decât să fie aduse în sfârşit la convingerea că ele, combătându-se reciproc atât de bine, se ceartă pentru nimic şi că o anumită aparenţă transcendentală le-a zugrăvit o realitate [B 530] acolo unde nu există nici una. Pe această [A 502] cale de aplanare a unei dispute, care nu poate fi terminată printr-o sentinţă, vrem să păşim noi acum.

*
* *

Zenon *din Elea*, un dialectician subtil, a fost foarte criticat, ca sofist temerar, încă de către Platon, pentru faptul că spre a-şi arăta arta încerca prin argumente aparente să demonstreze una şi aceeaşi judecată şi îndată după aceea să o răstoarne prin altele tot atât de puternice. El afirma că Dumnezeu (care, pentru el, nu era probabil decât lumea) nu este nici finit, nici infinit, nu este nici în mişcare, nici în repaus, nu este nici asemănător, nici neasemănător unui alt lucru. Celor care voiau să-şi facă o părere despre el după aceste afirmaţii li se părea că ar fi vrut să nege complet două judecăţi contradictorii, ceea ce este absurd. Dar nu găsesc că se poate pune pe drept în sarcina lui acest lucru. Pe prima din aceste judecăţi voi lămuri-o curând mai îndeaproape. În ce priveşte celelalte, dacă sub cuvântul *Dumnezeu* el a înţeles universul, atunci trebuia, fără îndoială, să spună că acesta nu este nici permanent prezent la locul lui (în repaus), nici nu-şi schimbă locul (se mişcă), căci toate locurile nu sunt decât în univers, deci că *acesta* însuşi nu este în *nici un* loc. Dacă universul cuprinde în sine tot ce există, atunci el nu este ca atare nici asemănător, nici neasemănător cu *nici un alt lucru*, fiindcă în afara lui nu există *nici un alt lucru* [B 531] cu care ar putea fi comparat. Când două [A 503] judecăţi opuse între ele presupun o condiţie inadmisibilă, ele cad amândouă, cu toată opoziţia lor (care totuşi nu este propriu-zis o contradicţie), fiindcă dispare condiţia în care, numai, urma să fie valabilă fiecare din aceste judecăţi.

Dacă cineva ar spune: orice corp miroase ori plăcut, ori neplăcut, atunci e posibil un al treilea caz, anume că el nu miroase (exală) deloc, şi astfel ambele judecăţi contrarii pot fi false. Dacă însă spun: el este ori plăcut mirositor, ori nu este plăcut mirositor *(vel suaveolens ve1 non suaveolens)*, atunci ambele judecăţi sunt opuse, contradictorii şi numai prima este falsă, pe când opusa ei - contradictorie, anume: unele corpuri nu sunt plăcut mirositoare cuprinde în sine şi corpurile care *nu au nici un miros*. În opoziţia anterioară *(per disparata)*, condiţia accidentală a conceptului de corpuri (mirosul) a rămas încă, cu toată judecata contrară, şi deci n-a fost suprimată de această judecată, ultima judecată n-a fost deci opusa contradictorie a celei dintâi.

[A 504, B 532] Când spun, prin urmare: lumea, în ce priveşte spaţiul, este ori infinită, ori nu este infinită *(non est infinitus)*, atunci, dacă prima judecată este falsă, judecata contradictorie opusă ei: lumea nu este infinită, trebuie să fie adevărată. În felul acesta n-aş face decât să înlătur o lume infinită, fără a pune în loc alta, anume pe cea finită. Dacă însă s-ar spune: lumea este ori infinită, ori finită (noninfinită), ambele ar putea fi false. Căci în acest caz eu consider lumea ca fiind determinată în sine în privinţa mărimii, fiindcă în judecata opusă nu suprim numai infinitatea şi, o dată cu ea, poate întreaga ei existenţă proprie, ci adaug o determinare lumii, ca unui lucru real în sine; ceea ce de asemenea poate fi fals, dacă lumea n-arfi dată *nicidecum ca un lucru în sine*, prin urmare nici ca infinită, nici ca finită în privinţa mărimii. Să-mi fie permis să numesc *dialectică o* astfel de *opoziţie*, iar pe cea a contradicţiei să o numesc *opoziţie analitică.* Deci două judecăţi opuse dialectic între ele pot fi ambele false, fiindcă nu numai că una contrazice pe cealaltă, ci spune ceva mai mult decât e necesar pentru contradicţie.

Dacă se consideră ca opuse contradictoriu între ele cele două judecăţi: lumea este infinită ca mărime, lumea este finită ca mărime, se presupune că lumea (întreaga serie a fenomenelor) este un lucru în sine. Căci ea rămâne, chiar dacă suprim regresia infinită sau finită în seria fenomenelor ei. Dacă însă înlătur această supoziţie sau această aparenţă transcendentală şi dacă neg că ea este un lucru în sine, [A 505, B 533] atunci opoziţia contradictorie a celor două aserţiuni se preface într-o opoziţie numai dialectică, şi fiindcă lumea nu există nicidecum în sine (independent de seria regresivă a reprezentărilor mele), ea nu există nici ca *un tot infinit în sine*, nici ca un *tot finit în sine*. Ea nu se găseşte decât în regresia empirică a seriei fenomenelor şi

nicidecum în sine. Dacă, prin urmare, această serie este totdeauna condiționată, ea nu e totuşi niciodată în întregime dată, şi lumea nu este deci un tot necondiționat şi nu există ca atare nici cu mărime infinită, nici cu mărime finită.

Ceea ce s-a spus aici despre prima Idee cosmologică, anume despre totalitatea absolută a mărimii în fenomen, este valabil şi despre toate celelalte. Seria condițiilor nu se găseşte decât în sinteza regresivă însăşi, nu însă în sine în fenomen ca un lucru propriu, dat înaintea oricărei regresii. Va trebui deci să mai spun: mulțimea părților într-un fenomen dat nu este în sine nici finită, nici infinită, căci fenomenul nu este ceva existent în sine, iar părțile sunt date abia prin regresia sintezei de descompunere şi în această regresie, care niciodată nu este dată absolut *întreagă* nici ca finită, nici ca infinită. Acelaşi lucru este valabil şi despre seria cauzelor subordonate între ele sau a existenței [A 506, B 534] condiționate până la cea necondiționat necesară, care nu poate fi niciodată considerată nici ca finită în sine, în privința totalității ei, nici ca infinită, fiindcă ea, ca serie de reprezentări subordonate, nu constă decât în regresia dinamică, iar înaintea acesteia, şi ca serie de lucruri subzistentă în sine, ea nici nu poate exista.

Prin urmare, antinomia rațiunii pure în Ideile ei cosmologice este înlăturată prin aceea că se arată că ea nu este decât dialectică şi un conflict al unei aparențe, care rezultă din aceea că ideea totalității absolute, care este valabilă numai ca o condiție a lucrurilor în sine, a fost aplicată la fenomene, care nu există decât în reprezentare şi atunci când ele constituie o serie în regresie succesivă, iar nu altfel. În schimb, însă, se poate scoate din această antinomie un folos real, desigur nu dogmatic, ci critic şi doctrinal: anume de a dovedi prin ea, indirect, idealitatea transcendentală a fenomenelor, dacă cineva n-ar fi fost cumva satisfăcut cu dovada directă din Estetica transcendentală. Dovada ar consta în această dilemă. Dacă lumea este un tot existent în sine, ea este sau finită, sau infinită. Dar atât prima cât şi a doua judecată sunt false (potrivit dovezilor prezentate mai sus, ale antitezei, pe de o parte, şi ale tezei, pe de altă parte). Deci este de asemenea fals că lumea (ansamblul [B 535] tuturor fenomenelor) este un tot existent în sine. [A 507] De unde urmează deci că fenomenele în genere nu sunt nimic în afara reprezentărilor noastre, ceea ce tocmai am vrut să spunem prin idealitatea lor transcendentală.

Această remarcă este importantă. Din ea se vede că dovezile de mai sus ale celor patru antinomii n-au fost iluzorii, ci întemeiate, dacă se presupune că fenomenele sau o lume sensibilă care le cuprinde pe toate ar fi lucruri în sine. Dar conflictul judecăților scoase de aici descoperă că supoziția conține ceva fals şi ne conduce astfel la descoperirea adevăratei naturi a lucrurilor ca obiecte ale simțurilor. Deci Dialectica transcendentală nu dă vreun sprijin scepticismului, dar fără îndoială metodei sceptice, care poate arăta aici un exemplu al marii ei utilități, punând față în față, în cea mai mare libertate, argumentele opuse ale rațiunii, care, deşi nu ne vor procura în cele din urmă ceea ce am căutat, ne vor da totuşi oricând ceva util şi apt pentru a servi la corectarea judecăților noastre.

[A 508, B 536] **ANTINOMIA RAȚIUNII PURE**

Secțiunea a opta

PRINCIPIUL REGULATIV AL RAȚIUNII PURE CU PRIVIRE LA IDEILE COSMOLOGICE

Pentru că prin principiul cosmologic al totalității nu este dat un maximum al seriei de condiții într-o lume sensibilă, considerată ca lucru în sine, ci că acest maximum nu poate fi dat ca problemă decât în regresia acestei serii, amintitul principiu al rațiunii pure, în sensul astfel corectat, îşi păstrează totuşi valoarea deplină, desigur nu ca *axiomă*, spre a concepe ca reală totalitatea în obiect, ci ca *problemă* pentru intelect, deci pentru subiect, servind spre a începe şi a continua, conform totalității în Idee, regresia în seria condițiilor spre un necondiționat dat. În sensibilitate, adică în spațiu şi în timp, orice condiție, la care putem ajunge în expunerea fenomenelor date, este la rândul ei condiționată; căci aceste fenomene nu sunt lucruri în sine, în

care eventual ar putea avea loc necondiționatul absolut, ci numai reprezentări empirice, care trebuie să-şi găsească condiția totdeauna în intuiție, care le determină în ce priveşte spațiul sau timpul. Principiul rațiunii nu este propriu-zis decât o regulă, care ordonă o regresie în seria condițiilor [A 509, B 537] fenomenelor date şi căreia nu-i este niciodată permis să se oprească la un necondiționat absolut. El nu este deci un principiu al posibilității experienței şi al cunoaşterii empirice a obiectelor simțurilor, prin urmare nu este un principiu al intelectului; căci orice experiență este închisă în limitele ei (potrivit intuiției date); el nu este nici *un principiu constitutiv* al rațiunii, care să extindă conceptul lumii sensibile dincolo de orice experiență posibilă, ci este un principiu de continuare şi de extindere a experienței cât mai mult posibil, potrivit căruia nici o limită empirică nu trebuie considerată ca o limită absolută; deci un principiu al rațiunii care, *ca regulă*, postulează ceea ce trebuie să facem în regresie, dar *nu anticipează* ceea ce este dat în sine în *obiect* înaintea oricărei regresii. De aceea, eu îl numesc un principiu *regulativ al* rațiunii, pe când, dimpotrivă, principiul totalității absolute a seriei condițiilor, ca dată în sine în obiect (în fenomene), ar fi un principiu cosmologic constitutiv, a cărui nulitate am vrut să o arăt tocmai prin această distincție şi astfel să împiedic, ceea ce se întâmplă de altfel inevitabil (prin subrepțiune transcendentală), de a atribui realitate obiectivă unei Idei care nu serveşte decât ca regulă.

Pentru a determina adecvat sensul acestei reguli a rațiunii pure, trebuie remarcat mai întâi că [A 510, B 538] ea nu poate spune *ce este obiectul*, ci *cum trebuie instituită regresia empirică*, spre a ajunge la conceptul complet al obiectului. Dacă ar avea loc primul caz, ea ar fi un principiu constitutiv, ceea ce niciodată nu este posibil din rațiune pură. Cu aceasta nu intenționăm deci să spunem că seria condițiilor unui condiționat dat este în sine finită sau infinită, căci în felul acesta o simplă Idee a totalității absolute, care nu există decât în această Idee însăşi, ar gândi un obiect care nu poate fi dat în nici o experiență, pentru că s-ar atribui unei serii de fenomene o realitate obiectivă independentă de sinteza empirică. Ideea rațională nu va prescrie deci decât sintezei regresive în seria condițiilor o regulă, potrivit căreia ea înaintează de la condiționat, prin intermediul tuturor condițiilor subordonate, spre necondiționat, deşi acesta nu este niciodată atins. Căci necondiționatul absolut nu se întâlneşte în experiență.

În acest scop, mai întâi trebuie determinată exact sinteza unei serii, întrucât ea nu este niciodată completă. De obicei se folosesc în această privință două expresii care tind să stabilească aici o distincție, fără ca totuşi să putem indica exact principiul acestei distincții. Matematicienii vorbesc numai de un *progressus* [A 511, B 539] *in infinitum*. Cercetătorii conceptelor (filosofii) vor să-i substituie, ca singură valabilă, expresia de progressus *in indefinitum*. Fără a mă opri la examinarea scrupulelor care le-a sugerat acestora o atare distincție şi la utilitatea sau inutilitatea ei, vreau să încerc a determina exact aceste concepte în raport cu scopul meu.

Despre o linie dreaptă se poate foarte bine spune că poate fi prelungită la infinit, şi aici distincția între progresie infinită şi progresie indeterminat de mare *(progressus in indefinitum)* ar fi o subtilitate deşartă. În adevăr, atunci când se spune: prelungiți o linie este negreşit mai corect dacă se adaugă *in indefinitum* decât dacă se spune *in infinitum*. Prima expresie nu înseamnă decât: prelungiți-o cât de mult *voiți*, pe când cea de-a doua: nu *trebuie* să încetați niciodată a o prelungi (ceea ce nu se intenționează aici); totuşi, dacă e vorba numai de *putință*, prima expresie este foarte justă, căci puteți să o prelungiți din ce în ce mai mult până la infinit. Şi tot aşa stau lucrurile şi în toate cazurile în care nu se vorbeşte decât de progresie, adică de înaintarea de la condiție la condiționat; această înaintare posibilă merge la infinit în seria fenomenelor. Plecând de la un cuplu de strămoşi, voi puteți înainta fără sfârşit pe linia descendentă a procreației şi puteți foarte bine gândi că realmente [A 512, B 540] aşa se continuă ea în lume. Aici rațiunea nu are nevoie niciodată de totalitatea absolută a seriei, fiindcă ea nu o presupune ca fiind condiție şi ca fiind dată *(datum)*, ci numai ca ceva condiționat, care ar putea fi numai dată *(dabile)* şi care se adaugă fără sfârşit.

Cu totul altfel se prezintă problema: cât de departe se întinde regresia care urcă, într-o serie, de la condiționatul dat la condiții, dacă pot spune: este o regresie la infinit sau numai o regresie care merge *indefinit de departe (in indefinitum)* şi dacă deci, pornind de la oamenii care trăiesc în prezent, pot urca la infinit în seria strămoşilor, acestora sau dacă nu se poate spune

decât că oricât de departe voi fi mers îndărăt, nu voi întâlni niciodată un temei empiric, pentru a considera seria ca fiind undeva limitată, astfel încât sunt îndreptățit şi totodată obligat, dacă nu să presupun, totuşi să caut tot mai departe pe strămoşii fiecăruia dintre strămosi.

Prin urmare, eu spun: dacă întregul a fost dat în intuiția empirică, regresia în seria condițiilor lui interne merge la infinit. Dacă însă n-a fost dat decât un membru al seriei, de la care abia trebuie să plece regresia spre totalitatea absolută, atunci are loc numai o regresie în mod indefnit [A 513, B 541] *(in indefinitum)*. Astfel, despre diviziunea unei materii date între limitele ei (a unui corp) trebuie să se spună: ea merge la infinit. Căci această materie este dată întreagă, prin urmare cu toate părțile ei posibile, în intuiția empirică. Cum condiția acestui întreg este partea lui, iar condiția acestei părți este partea părții etc., şi în această regresie de descompunere nu se întâlneşte niciodată un membru necondiționat (indivizibil) al acestei serii de condiții, nu numai că nu există nicăieri un temei empiric de a înceta diviziunea, ci membrii ulteriori ai diviziunii care urmează să fie continuată sunt ei înşişi dați empiric înaintea acestei diviziuni continue, ceea ce înseamnă că diviziunea merge la infinit. Dimpotrivă, seria strămoşilor unui om dat nu este dată, în totalitatea ei absolută, în nici o experiență posibilă, însă regresia merge totuşi de la fiecare membru al acestei procreații la unul superior, astfel încât nu se întâlneşte nici o limită empirică care să reprezinte pe un membru ca absolut necondiționat. Cum însă nici membrii care ar putea constitui condiția nu se află, în intuiția empirică a întregului, înaintea regresiei, aceasta nu merge la infinit (în diviziunea datului), ci merge pe o întindere indefinită în căutarea a cât mai mulți membri la cei dați, care la rândul lor nu sunt niciodată dați decât condiționat.

[A 514, B 542] În nici unul din cele două cazuri, nici în *regressus in infinitum*, nici în cel *in indefinitum*, seria condițiilor nu este considerată ca infinit dată în obiect. Nu avem aici lucruri care sunt date în sine, ci numai fenomene care, în calitate de condiții ale altor condiții, nu sunt date decât în regresia însăşi. Deci nu se mai pune problema cât de mare este în sine această serie a condițiilor, dacă este finită sau infinită, căci ea nu este nimic în sine, ci cum trebuie să instituim regresia empirică şi cât de departe să o continuăm. Si aici trebuie făcută o distincție importantă cu privire la regula acestei înaintări. Dacă întregul a fost dat empiric, atunci este *posibil* să mergem *la infinit* în seria condițiilor lui interne. Dar dacă întregul nu este dat, ci abia prin regresia empirică urmează să fie dat, atunci nu pot spune decât că este *posibil în infinit* să înaintăm spre condiții tot mai înalte ale seriei. În primul caz, putem spune: există totdeauna şi sunt dați în mod empiric mai mulți membri decât pot eu să-i ating prin regresie (de descompunere); pe când în al doilea caz, eu pot merge mereu tot mai departe în regresie, fiindcă nici un membru nu este dat empiric, ca absolut necondiționat, şi permite deci mereu ca posibil un membru mai înalt, şi prin urmare căutarea lui devine necesară. În primul caz, era necesar *să întâlnim* tot mai mulți membri ai seriei, iar în al doilea, este totdeauna necesar *să căutăm* tot mai mulți, căci nici o [A 515, B 543] experiență nu pune limite în mod absolut. În adevăr, una din două: ori nu aveți nici o percepție care limitează în mod absolut regresia empirică, şi în cazul acesta nu trebuie să considerați această regresie ca încheiată, ori, dacă aveți o astfel de percepție care limitează seria voastră, ea nu poate fi o parte a seriei parcurse (căci ceea *ce limitează* trebuie să fie diferit de ceea *ce este limitat*), deci voi trebuie să continuați mai departe regresia voastră de asemenea spre această condiție, şi aşa mai departe.

Secțiunea următoare va pune aceste note în lumina cuvenită, prin aplicarea lor.

ANTINOMIA RAȚIUNII PURE

Secțiunea a noua

DESPRE FOLOSIREA EMPIRICĂ A PRINCIPIULUI REGULATIV AL RAȚIUNII CU PRIVIRE LA TOATE IDEILE COSMOLOGICE

Cum nu există, aşa cum am arătat de mai multe ori, o folosire transcendentală nici a conceptelor pure ale intelectului, nici a conceptelor raţiunii, cum totalitatea absolută a seriilor condiţiilor din lumea sensibilă se bazează numai pe o folosire transcendentală a raţiunii, care reclamă această totalitate necondiţionată de la ceea ce ea presupune a fi lucrul [A 516, B 544] în sine, iar cum lumea sensibilă nu cuprinde o astfel de totalitate, nu mai poate fi vorba niciodată despre mărimea absolută a seriilor în această lume, indiferent dacă ea este limitată sau nelimitată în sine, ci numai cât de departe trebuie să mergem îndărăt în regresia empirică, în reducerea experienţei la condiţiile ei, pentru a nu ne opri, potrivit regulii raţiunii, la nici o altă soluţie a acestor probleme decât la cea corespunzătoare obiectului.

Nu ne rămâne deci altă *valabilitate a principiului raţiunii* decât aceea a unei reguli de *continuare* şi mărime a unei experienţe posibile, după ce a fost suficient dovedită lipsa de valabilitate a lui ca principiu constitutiv al fenomenelor [ca lucruri în sine]. Dacă putem pune acea valabilitate în afară de orice îndoială, se pune capăt şi conflictului raţiunii cu sine însăşi, fiindcă, prin această soluţie critică, nu numai că s-a înlăturat aparenţa care dezbinase raţiunea cu sine însăşi, ci în locul ei se dezvăluise sensul în care raţiunea concordă cu sine însăşi, sens a cărui neînţelegere, numai, a provocat conflictul, şi un principiu altfel *dialectic* se preface într-un principiu *doctrinal*. În adevăr, dacă acesta se poate justifica în semnificaţia lui subiectivă de a determina maximum de folosire posibilă a intelectului în experienţă, conform obiectelor acestei experienţe, e tocmai ca şi când el ar determina *a priori*, ca şi o axiomă, obiectele în sine [A 517, B 545] (ceea ce este imposibil din raţiune pură); căci şi o axiomă n-ar putea avea, cu privire la obiecte, o influenţă mai mare în extinderea şi corectarea cunoaşterii noastre decât dovedindu-se activă în cea mai largă folosire empirică a intelectului nostru.

I. SOLUŢIONAREA IDEII COSMOLOGICE DESPRE TOTALITATEA COMPOZIŢIEI FENOMENELOR ÎNTR-UN UNIVERS

Aici, ca şi în celelalte probleme cosmologice, fundamentul principiului regulativ al raţiunii este judecata că în regresia empirică nu se poate găsi *nici o experienţă despre o limită absolută*, prin urmare despre o condiţie care, ca atare, să fie *empiric absolut necondiţionată*. Iar cauza este următoarea: că o astfel de experienţă ar trebui să cuprindă în sine o limitare a fenomenelor prin nimic sau prin vid, la care regresia continuă ar putea ajunge printr-o percepţie, ceea ce este imposibil.

Dar această judecată, care nu spune decât că în regresia empirică eu nu ajung niciodată decât la o condiţie [A 518, B 546] care, la rândul ei, trebuie considerată ca empiric condiţionată, cuprinde regula *in terminis* că oricât de departe aş fi ajuns în seria ascendentă trebuie să caut mereu un membru mai înalt al seriei, indiferent dacă acesta îmi este cunoscut prin experienţă sau nu.

Pentru soluţionarea primei probleme cosmologice nu mai este nevoie decât de a decide dacă în regresia spre mărimea necondiţionată a universului (în timp şi în spaţiu) această ascensiune, niciodată limitată, poate fi numită *o regresie în infinit* sau numai *o regresie continuată indefinit (in indefinitum)*.

Simpla reprezentare generală a seriei tuturor stărilor trecute ale lumii, precum şi a lucrurilor care sunt simultane în spaţiul lumii, nu este ea însăşi decât o regresie empirică posibilă, pe care o gândesc, deşi încă indeterminat, şi prin care, numai, poate lua naştere conceptul despre o atare serie de condiţii a percepţiei date[*]. Eu nu am niciodată universul [A 519, B 547] decât în concept, iar nicidecum (ca un tot) în intuiţie. Deci nu pot conchide de la mărimea lui la mărimea regresiei şi să o determin pe aceasta din urmă în funcţie de cea dintâi, ci trebuie să-mi fac mai

[*] Această serie a lumii nu poate deci să fie nici mai mare, nici mai mică decât regresia empirică posibilă, pe care numai se bazează conceptul ei. Şi cum această regresie nu poate da un infinit determinat şi tot atât de puţin un finit determinat (un limitat absolut), urmează în mod clar că noi nu putem admite mărimea lumii nici ca finită, nici ca infinită, fiindcă regresia (cu ajutorul căreia este reprezentată mărimea lumii) nu permite pe nici una din ele.

întâi un concept despre mărimea lumii prin mărimea regresiei empirice. Dar despre această regresie nu ştiu niciodată ceva mai mult decât că trebuie să înaintez empiric de la fiecare membru dat al seriei de condiţii mereu spre un membru mai înalt (mai îndepărtat). În felul acesta, mărimea ansamblului fenomenelor nu este deci absolut determinată, prin urmare nu se poate spune nici că această regresie merge la infinit, căci aceasta ar anticipa membrii la care regresia încă n-a ajuns, şi ar reprezenta atât de mare mulţimea lor, încât nici o sinteză empirică nu poate ajunge acolo, prin urmare *ar determina* mărimea lumii înainte de regresie (deşi numai negativ), ceea ce este imposibil. Căci lumea nu-mi este dată prin nici o intuiţie (în totalitatea ei), deci nici mărimea ei înainte de regresie. Prin urmare, noi nu putem spune nimic despre mărimea lumii în sine, nici măcar că în ea are loc *un regressus in infinitum*, ci trebuie să căutăm numai conceptul despre mărimea ei, după regula care determină regresia empirică în ea. Dar această regulă nu spune mai mult decât că, oricât de departe am fi ajuns în seria condiţiilor empirice, nu trebuie să admitem nicăieri o limită absolută, [A 520, B 548] ci să subordonăm fiecare fenomen ca fiind condiţionat unui alt fenomen, ca fiind condiţia lui, că deci trebuie să înaintăm mai departe spre aceasta, ceea ce înseamnă *regressus in indefinitum* care, fiindcă nu determină vreo mărime în obiect, se distinge destul de clar de *regressus in infinitum*.

Prin urmare, eu nu pot spune: lumea este *infinită* ca timp scurs sau ca spaţiu. Căci un astfel de concept de mărime, ca infinitate dată, este absolut imposibil din punct de vedere empiric, prin urmare şi în raport cu lumea ca obiect al simţurilor. Nu voi spune nici că regresia de la o percepţie dată spre tot ce o limitează într-o serie, atât în spaţiu, cât şi în timpul trecut, merge la infinit, căci aceasta presupune mărimea infinită a lumii; şi nu voi spune nici că ea este *finită*, căci limita absolută este de asemenea imposibilă din punct de vedere empiric. Prin urmare, nu voi putea spune nimic despre întregul obiect al experienţei (al lumii sensibile), ci numai despre regula potrivit căreia trebuie să fie instituită şi continuată experienţa, corespunzător obiectului ei.

Deci primul răspuns, şi anume negativ, la problema cosmologică cu privire la mărimea lumii este: lumea nu are un prim început în timp şi nici o limită extremă în spaţiu.

Căci în cazul contrar, ea ar fi limitată de timpul vid, pe de o parte, [A 521, B 549] de spaţiul vid, pe de altă parte. Dar cum ea, ca fenomen, nu poate fi în sine limitată nici de unul, nici de altul, fiindcă fenomenul nu este lucru în sine, ar trebui să fie posibilă o percepţie a limitei formate de timpul sau spaţiul absolut vide, percepţie prin care aceste limite ale lumii ar fi date într-o experienţă posibilă. Dar o astfel de experienţă, fiind total vidă de conţinut, este imposibilă. Deci o limită absolută a lumii este imposibilă din punct de vedere empiric, prin urmare şi în mod absolut[**].

De aici urmează totodată răspunsul *afirmativ*, că regresia în seria fenomenelor lumii, ca determinare a mărimii lumii, merge *in indefinitum*, ceea ce înseamnă că lumea sensibilă nu are o mărime absolută, ci că regresia empirică (prin care, numai, ea poate fi dată pe latura condiţiilor ei) îşi are regula ei, anume de a înainta mereu de la fiecare membru al seriei, ca de la un condiţionat, spre unul şi mai îndepărtat (fie prin experienţă proprie, fie [A 522, B 550] prin firul călăuzitor al istoriei, fie prin lanţul efectelor şi cauzelor lor) şi de a nu ne dispensa niciodată de a extinde folosirea empirică posibilă a intelectului nostru, ceea ce, de altfel, este îndeletnicirea propriu-zisă şi unică a raţiunii, în principiile ei.

O regresie empirică determinată, care să înainteze fără încetare într-o anumită specie de fenomene, nu este prescrisă prin aceasta; de exemplu că de la un om viu trebuie să urcăm mereu într-o serie de strămoşi, fără a ne aştepta la un prim cuplu, sau în seria corpurilor lumii, fără a admite un soare extrem, ci se ordonă numai înaintarea de la fenomene la fenomene, chiar dacă acestea nu procură nici o percepţie reală (dacă ea este prea slabă, ca grad, pentru conştiinţa noastră, spre a deveni experienţă), fiindcă ele aparţin totuşi experienţei posibile.

** Se va nota că dovada este făcută aici cu totul altfel decât cea dogmatică de mai sus în antiteza primei antinomii. Acolo noi prezentasem lumea sensibilă, potrivit modului de reprezentare comun şi dogmatic, ca un lucru care era dat în sine în ce priveşte totalitatea lui, înaintea oricărei regresii, şi în caz că nu ar ocupa toate timpurile şi toate spaţiile, îi refuzaserăm în genere vreun loc determinat în timp si în spaţiu. Dc aceea şi concluzia a fost alta decât aici, anume s-a conchis la intfinitatea reală a lumii.

Orice început este în timp şi orice limită a ceea ce e întins se află în spaţiu. Dar spaţiul şi timpul nu sunt decât în lumea sensibilă. Prin urmare, numai fenomenele din lume sunt limitate în mod condiţionat, pe când *lumea* însăşi nu este limitată nici condiţionat, nici neconditionat.

Tocmai din acest motiv, şi fiindcă lumea *nu poate fi dată* niciodată *întreagă* şi nici seria condiţiilor unui condiţionat dat, ca serie a lumii, conceptul despre mărimea lumii nu este dat decât de regresie [A 523, B 551] şi nu înaintea ei într-o intuiţie colectivă. Dar această regresie nu constă niciodată decât în *determinarea* mărimii şi nu procură deci un concept *determinat* şi nici un concept despre o mărime care ar fi infinită în raport cu o anumită măsură; ea nu merge deci la infinit (ca şi cum ar fi dat), ci la o depărtare indeterminată, pentru a da (experienţei) o mărime care abia prin această regresiune devine reală.

II. SOLUŢIONAREA IDEII COSMOLOGICE DESPRE TOTALITATEA DIVIZIUNl1 UNUI TOT DAT ÎN INTUIŢIE

Când divid un tot care este dat în intuiţie merg de la un condiţionat la condiţiile posibilităţii lui. Diviziunea părţilor *(subdivisio* sau *decompositio)* este o regresie în seria acestor condiţii. Totalitatea absolută a acestei serii n-ar fi dată decât atunci când regresia ar putea ajunge la părţile *simple*. Dar dacă toate părţile sunt la rândul lor iarăşi divizibile într-o descompunere care se continuă mereu, atunci diviziunea, adică regresia, merge *in infinitum* de la condiţionat la condiţiile lui; cum condiţiile (părţile) sunt conţinute în condiţionatul însuşi şi cum acesta este dat întreg într-o intuiţie închisă [A 524, B 552] între limitele lui, ele sunt de asemenea date toate o dată cu el. Deci regresia nu trebuie numită numai o regresie *in indefinitum*, singurul lucru pe care îl permitea Ideea cosmologică anterioară, căci trebuia ca eu să înaintez de la condiţionat la condiţiile lui, care erau date în afara lui, prin urmare nu o dată cu el, ci se adăugau abia în regresia empirică. Cu toate acestea, nu este deloc permis să spunem despre un astfel de întreg care este divizibil la infinit că *el constă din infinit de multe părţi*. Căci deşi toate părţile sunt conţinute în intuiţia întregului, totuşi în ea nu este cuprinsă *întreaga diviziune*, care nu constă decât în descompunerea continuă sau în regresia însăşi care face abia reală seria. Cum această regresie este infinită, toţi membrii (părţile) la care ea ajunge sunt, *fără îndoială*, conţinuţi ca *agregate* în întregul dat, dar nu întreaga *serie a diviziunii*, care este infinită succesiv şi niciodată *întreagă*, prin urmare nu poate reprezenta mulţimea infinită şi sinteza ei într-un tot.

Această remarcă generală poate fi aplicată foarte uşor mai întâi la spaţiu. Orice spaţiu intuit în limitele lui este un astfel de tot, ale cărui părţi, oricât le-am descompune, sunt la rândul lor tot spaţii şi prin urmare el este divizibil la infinit.

[A 525, B 553] De aici urmează în mod firesc şi a doua aplicaţie largă la un fenomen extern (corp) închis în limitele lui. Divizibilitatea acestui corp se fundează pe divizibilitatea spaţiului, care constituie posibilitatea corpului ca un tot întins. Acesta este deci divizibil la infinit, fără să constea totuşi din părţi infinit de multe.

Pare în adevăr că din moment ce un corp trebuie să fie reprezentat ca substanţă în spaţiu, el trebuie să fie distins de spaţiu în ce priveşte legea divizibilităţii spaţiului, căci se poate eventual admite că în spaţiu descompunerea nu poate înlătura niciodată orice compoziţie, pentru că atunci ar înceta chiar orice spaţiu, care altfel nu are nimic independent (ceea ce este imposibil); dar dacă ar fi suprimată în gând orice compoziţie a materiei, n-ar trebui să mai rămână nimic, pare să nu concorde cu conceptul unei substanţe, care este propriu-zis subiectul oricărei compoziţii şi ar trebui să subziste în elementele ei, deşi ar fi dispărut legătura lor în spaţiu, prin care ele constituie un corp. Dar cu ceea ce se numeşte substanţă *în fenomen* lucrurile nu stau asa cum le-am gândi despre un lucru în sine, printr-un concept pur al intelectului. Această substanţă nu este subiect absolut, ci imagine permanentă a [A 526, B 554] sensibilităţii şi nimic decât intuiţie, în care nu se găseşte nicăieri nimic necondiţionat.

Dar deşi această regulă a progresiei la infinit are loc, fără nici o îndoială, la subdiviziunea unui fenomen, considerat ca o simplă umplere a spaţiului, totuşi ea nu poate fi valabilă atunci când vrem să o extindem şi la mulţimea părţilor deja separate într-un anumit mod în întregul dat,

prin care ele constituie un *quantum discretum*. A admite că în orice tot organizat fiecare parte la rândul ei este tot organizată şi că, divizând în felul acesta părţile la infinit, întâlnim mereu noi părţi organizate, într-un cuvânt că totul este organizat la infinit, acest lucru nu poate fi conceput, ci numai că părţile materiei ar putea fi organizate în descompunerea lor la infinit. Căci infinitatea diviziunii unui fenomen dat în spaţiu se fundează numai pe aceea că prin ea este dată numai divizibilitatea, adică o mulţime de părţi absolut nedeterminată în sine, pe când părţile însele sunt date şi sunt determinate numai prin subdiviziune, într-un cuvânt că întregul nu este deja divizat în sine. Diviziunea poate deci determina în acest întreg o mulţime, care merge atât de departe cât vrem să înaintăm în regresia diviziunii. Dimpotrivă, într-un corp organic, [A 527, B 555] organizat la infinit, întregul este reprezentat, prin acest concept, ca fiind deja divizat şi se găseşte în el, înaintea oricărei regresii a diviziunii, o multitudine de părţi determinată în sine, dar infinită, ceea ce este contradictoriu; întrucât această dezvoltare infinită este considerată ca o serie care nu poate fi terminată niciodată (infinită) şi care totuşi este terminată într-o sinteză. Diviziunea infinită nu desemnează decât fenomenul ca un *quantum continuum* şi este inseparabilă de ceea ce umple spaţiul, căci tocmai în ceea ce umple spaţiul se atlă principiul divizibilităţii infinite. Dar îndată ce adrnitem ceva ca *quantum discretum*, mulţimea unităţilor lui este determinată, prin urmare ea este totdeauna egală cu un număr. Numai experienţa poate decide cât de departe poate merge organizarea într-un corp organizat; şi chiar dacă ea n-ar ajunge cu certitudine la o parte neorganică, astfel de părţi trebuie totuşi să se afle cel puţin în experienţa posibilă. Dar cât de departe în genere se întinde diviziunea transcendentală a unui fenomen nu este o problemă a experienţei, ci un principiu al raţiunii de a nu considera niciodată ca absolut terminată regresia empirică în descompunerea a ceea ce este întins, conform naturii acestui fenomen.

[A 528, B 556] **Notă finală la soluţionarea Ideilor matematico-transcendentale şi notă preliminară la soluţionarea Ideilor dinamico-transcendentale**

Reprezentând într-un tabel antinomia raţiunii pure la toate Ideile transcendentale şi arătând principiul acestui conflict şi singurul mijloc de a-l înlătura, mijloc care consta în aceea că ambele aserţiuni opuse au fost declarate ca false, am reprezentat pretutindeni condiţiile ca aparţinând condiţionatului lor, după raporturi de spaţiu şi de timp, ceea ce este supoziţia obişnuită a simţului comun, pe care se şi baza în întregime acel conflict. În această privinţă, toate reprezentările dialectice ale totalităţii în seria condiţiilor unui condiţionat dat erau absolut *de aceeaşi specie*. Era totdeauna o serie în care condiţia era legată cu condiţionatul, ca membri ai ei, şi prin urmare erau *de aceeaşi specie*, regresia nefiind niciodată concepută ca terminată sau, dacă s-ar fi întâmplat acest lucru, atunci un membru condiţionat în sine ar fi fost considerat în mod fals ca un membru prim, prin urmare ca necondiţionat. Deci, fără îndoială, nu s-a luat în considerare totdeauna obiectul, adică condiţionatul, ci seria [A 529, B 557] condiţiilor lui, numai din punctul de vedere al mărimii ei, şi astfel dificultatea, care nu putea fi înlăturată prin nici un compromis, ci numai prin tăierea totală a nodului, consta în aceea că raţiunea făcea ca pentru intelect obiectul să fie sau *prea lung* sau *prea scurt*, astfel încât intelectul nu putea egala niciodată Ideea raţiunii.

Dar aici am trecut cu vederea o distincţie esenţială care domină printre obiecte, adică printre conceptele intelectului, pe care raţiunea se străduieşte să le ridice la rangul de Idei, anume că, potrivit tabelului nostru de categorii de mai sus, două din ele desemnează o sinteză *matematică* a fenomenelor, iar celelalte două, o sinteză dinamică. Până acum, acest lucru putea fi foarte bine lăsat la o parte, fiindcă aşa cum în reprezentarea generală a tuturor Ideilor transcendentale rămâneam totdeauna numai la condiţii *în fenomen*, tot aşa şi în cele două Idei matematico-transcendentale nu aveam alt *obiect* decât pe cel din fenomen. Acum însă, când trecem la conceptele *dinamice* ale intelectului, întrucât ele trebuie să se adapteze Ideii raţiunii, acea distincţie devine importantă şi ne deschide o perspectivă cu totul nouă cu privire la procesul în care este angajată raţiunea. Acest proces a fost *respins* mai înainte, ca fiind bazat pe supoziţii false de ambele părţi; acum însă, când în antinomia dinamică [A 530, B 558] are poate loc o astfel de supoziţie care poate fi compatibilă cu pretenţia raţiunii, din acest motiv, precum şi

fiindcă judecătorul completează lipsa de motivație, pe care ambele părți au ignorat-o, procesul poate fi aplanat spre satisfacția ambelor părți; ceea ce nu era realizabil în conflictul antinomiei matematice.

Seriile condițiilor sunt desigur toate omogene, întrucât se ia în considerare numai *întinderea* lor, pentru a vedea dacă sunt adecvate Ideii sau dacă sunt prea mari sau prea mici pentru ea. Dar conceptul intelectului, care servește de fundament acestor Idei, conține sau numai o *sinteză a omogenului* (ceea ce este presupus în orice mărime, atât în compoziția, cât și în diviziunea ei), sau și o sinteză a *eterogenului*, ceea ce poate fi cel puțin admis în sinteza dinamică, atât cea a legăturii cauzale, cât și cea a legăturii dintre necesar și contingent.

De aici rezultă că în legătura matematică a seriilor fenomenelor nu poate interveni altă condiție decât una *sensibilă*, adică o astfel de condiție care ea însăși este o parte a seriei, pe când, dimpotrivă, seria dinanucă a condițiilor sensibile permite totuși și o condiție eterogenă, care nu este o parte a seriei, ci care, fiind *pur inteligibilă*, se află în afara seriei; astfel [A 531, B 559] se dă satisfacție rațiunii și se plasează necondiționatul în fruntea fenomenelor, fără ca prin aceasta să se tulbure seria acestor fenomene, câ fiind totdeauna condiționată, și fără a o întrerupe, contrazicând principiile intelectului.

Dar prin faptul că Ideile dinamice permit o condiție a fenomenelor în afara seriei lor, adică o astfel de condiție care ea însăși nu este fenomen, se întâmplă ceva ce este cu totul distinct de consecința antinomiei matematice. Aceasta a făcut ca cele două aserțiuni dialectice opuse să trebuiască a fi declarate ca false. Dimpotrivă, condiționatul universal al seriilor dinamice, care este inseparabil de ele ca fenomene, legat de condiția desigur empiric necondiționată, dar totodată *nesensibilă*, dă satisfacție pe de o parte *intelectului*, *pe* de alta, *rațiunii*[*]; și în timp ce argumentele dialectice, care într-un fel sau altul căutau totalitatea necondiționată în simple fenomene, dispar, principiile raționale, într-un sens corectat în modul acesta, [A 532, B 560] pot fi, dimpotrivă, *amândouă adevărate*, ceea ce nu se poate întâmpla niciodată cu Ideile cosmologice care privesc numai unitatea matematic necondiționată, căci în ele nu se întâlnește altă condiție a seriei fenomenelor decât cea care ea însăși este fenomen și ca atare constituie și ea un membru al seriei.

III. SOLUȚIONAREA IDEILOR COSMOLOGICE DESPRE TOTALITATEA DERIVĂRII EVENIMENTELOR LUMII DIN CAUZELE LOR

Cu privire la ceea ce se întâmplă nu se pot concepe decât două feluri de cauzalitate: sau cauzalitatea potrivit *naturii* sau cauzalitatea din *libertate*. Cea dintâi este legătura, în lumea sensibilă, a unei stări cu alta precedentă, căreia îi succede după o regulă. Cum cauzalitatea fenomenelor se bazează pe condiții de timp, iar starea precedentă, dacă ar fi existat totdeauna, n-ar fi produs un efect care apare abia în timp, cauzalitatea cauzei a ceea ce se întâmplă sau începe *a început* și ea și, potrivit principiului intelectului, are ea însăși nevoie la rândul ei de o cauză.

[A 533, B 561] Dimpotrivă, înțeleg prin libertate, în sens cosmologic, capacitatea de a începe *de 1a sine o* stare, a cărei cauzalitate nu se află deci la rândul ei, potrivit legii naturii, sub o altă cauză, care a determinat-o în timp. Libertatea este în acest sens o Idee transcendentală pură care, mai întâi, nu conține nimic împrumutat de la experiență, în al doilea rând, al cărei obiect nu poate fi dat în mod determinat în nici o experiență, fiindcă este o lege universală, chiar a posibilității oricărei experiențe, că tot ce se întâmplă trebuie să aibă o cauză, prin urmare și cauzalitatea cauzei, care *s-a întâmplat ea însăși* sau a început să existe, trebuie să aibă, la rândul ei, o cauză; în felul acesta, întregul câmp al experienței, oricât de departe s-ar întinde, se transformă într-un tot în care nu există decât natură. Dar fiindcă în felul acesta nu se poate ajunge

[*] În adevăr, intelectul nu permite *între fenomene* o condiție care ar fi ea însăși necondiționată empiric. Dar dacă s-ar putea concepe la un condiționat (în fenomen) o condiție *inteligibilă*, care deci n-ar aparține în seria fenomenelor ca membru, fără ca prin aceasta să întrerupem cât de puțin seria condițiilor empirice, o astfel de condiție ar putea fi admisă ca *necondiționată empiric*, astfel încât prin aceasta regresia empirică continuă n-ar fi întreruptă nicăieri.

în raportul cauzal la totalitatea absolută a condițiilor, rațiunea își creează Ideea despre o spontaneitate care poate începe de la sine a acționa, fără a fi nevoie să fie precedată de o altă cauză, care să o determine la acțiune, potrivit legii legăturii cauzale.

E de remarcat îndeosebi că pe această *Idee transcendentală de libcrtate* se întemeiază conceptul practic de libertate şi că această Idee constituie propriu-zis momentul dificultăților în conceptul practic de libertate, dificultăți care au înconjurat întotdeauna problema posibilității ei. [A 534, B 562] *Libertatea în sens practic* înseamnă independența voinței de *constrângerea* impulsurilor sensibilității. Căci o voință este *sensibilă* când este *afectată patologic* (de către mobilele sensibilității); ea se numeşte *animalică (arbitrium brutum)*, când poate fi *necesitată patologic*. Voința umană este fără îndoială un *arbitrium sensitivum*, dar nu *brutum*, ci *liberum*, fiindcă sensibilitatea nu face necesară acțiunea voinței, ci în om se află o putere de a se determina de la sine, independent de constrângerea impulsurilor sensibilității.

Se vede lesne că dacă orice cauzalitate din lumea sensibilă n-ar fi decât natură, orice eveniment ar fi determinat de un altul în timp, după legi necesare şi, prin urmare, cum fenomenele, întrucât determină voința, ar trebui să facă necesară orice acțiune ca efect natural al lor, suprimarea libertății transcendentale ar desființa totodată orice libertate practică. Căci aceasta presupune că deşi o acțiune nu s-a întâmplat, ea ar fi *trebuit* totuşi să se întâmple şi că, prin urmare, cauza ei în fenomen n-a fost atât de determinantă încât să nu existe în voința noastră o cauzalitate care, independent de acele cauze naturale şi chiar împotriva puterii şi influenței lor, să producă ceva determinat în ordinea timpului, după legi empirice, prin urmare să înceapă *absolut de la sine* o serie de evenimente.

[A 535, B 563] Aici se întâmplă deci ceea ce se întâlneşte în genere în conflictul unei rațiuni care cutează să depăşească limitele experienței posibile, că problema nu este propriu-zis *fiziologică*, ci *transcendentală*. Problema posibilității libertății interesează, fără îndoială, psihologia, dar fiindcă se bazează pe argumentele dialectice ale rațiunii pure, ea şi soluționarea ei trebuie să preocupe numai filosofia transcendentală. Pentru a o face pe aceasta capabilă să dea un răspuns satisfăcător, pe care nu-l poate refuza, trebuie mai întâi să încerc să determin mai îndeaproape, printr-o notă, procedeul ei în această problemă.

Dacă fenomenele ar fi lucruri în sine, dacă prin urmare spațiul şi timpul ar fi forme ale existenței lucrurilor în sine, condițiile şi condiționatul ar aparține totdeauna, ca membri, uneia şi aceleiaşi serii şi de aici ar rezulta şi în cazul de față antinomia care este comună tuturor Ideilor transcendentale, anume că această serie ar trebui să fie, în mod inevitabil, prea mare sau prea mică pentru intelect. Dar conceptele dinamice ale rațiunii, de care ne ocupăm sub acest număr şi sub cel următor, au particularitatea că neavând de-a face cu un obiect considerat ca mărime, ci numai cu *existența* lui, se poate face abstracție, de asemenea, de mărimea seriei condițiilor, luându-se în considerare numai raportul dinamic [A 536, B 564] al condiției față de condiționat, astfel că în problema despre natură şi libertate întâlnim dificultatea de a şti dacă libertatea este în genere măcar posibilă şi, în caz afirmativ, dacă ea poate coexista cu universalitatea legii naturale a cauzalității; prin urmare, dacă e o judecată corect disjunctivă că orice efect în lume trebuie să rezulte sau din natură, sau din libertate, sau mai curând dacă nu cumva ar putea avea loc *amândouă* în acelaşi timp, însă sub raporturi diferite într-unul şi acelaşi eveniment. Justețea acelui principiu despre conexiunea neîntreruptă a tuturor evenimentelor lumii sensibile, după legi imuabile ale naturii, este stabilită ca un principiu al Analiticii transcendentale şi nu suferă nici o excepție. Se pune deci numai întrebarea dacă totuşi, chiar şi în privința aceluiasi efect care este determinat după natură, poate avea loc şi libertatea, sau aceasta este complet exclusă prin acea regulă inviolabilă. Supoziția, fără îndoială comună, dar înşelătoare, a *realității absolute* a fenomenelor îşi arată aici influența ei dăunătoare de a încurca rațiunea. În adevăr, dacă fenomenele sunt lucruri în sine, libertatea nu poate fi salvată. În cazul acesta, natura este cauza determinantă completă şi suficientă în sine a oricărui eveniment, iar condiția lui este conținută totdeauna numai în seria fenomenelor care, împreună cu efectul lor, se află în mod necesar sub legea naturii. Dacă, dimpotrivă, [A 537, B 565] fenomenele nu sunt considerate decât ca ceea ce sunt ele de fapt, anume nu ca lucruri în sine, ci ca simple reprezentări, care se înlănțuie după legi empirice, atunci ele însele trebuie să aibă cauze care nu sunt fenomene. Dar o astfel de cauză

inteligibilă nu este determinată cu privire la cauzalitatea ei de către fenomene, deşi efectele ei apar ca fenomene şi astfel pot fi determinate de alte fenomene. Ea este deci, împreună cu cauzalitatea ei, în afara seriei; dimpotrivă, efectele ei se întâlnesc în seria condiţiilor empirice. Efectul poate fi deci considerat ca liber cu privire la cauza lui inteligibilă şi totuşi, totodată, cu privire la fenomene, ca efect al lor, potrivit necesităţii naturii - o distincţie care trebuie să pară extrem de subtilă şi obscură atunci când este expusă în general şi foarte abstract, dar care se va clarifica în aplicare. Aici n-am vrut decât să notez că înlănţuirea neîntreruptă a tuturor fenomenelor într-un context al naturii fiind o lege inflexibilă, ar trebui să răstoarne în mod necesar orice libertate, dacă ţinem cu încăpăţânare la realitatea fenomenelor. Şi din această cauză, cei care urmează aici opinia comună n-au putut reuşi niciodată să concilieze natura şi libertatea.

[A 538, B 566] Posibilitatea cauzalităţii prin libertate în unire cu legea universală a necsităţii naturii

Numesc *inteligibil* acel ceva care într-un obiect al simţurilor nu este el însuşi fenomen. Dacă, prin urmare, acel ceva, care în lumea sensibilă trebuie considerat ca fenomen, mai are în sine şi o putere care nu este un obiect al intuiţiei sensibile, dar prin care el poate fi totuşi cauza fenomenelor, putem privi *cauzalitatea* acestei fiinţe sub două aspecte: ca *inteligibilă*, din punctul de vedere al *acţiunii* ei ca lucru în sine, şi ca *sensibilă*, din punctul de vedere al *efectelor* ei, ca fenomen în lumea sensibilă. Prin urmare, despre facultatea unui astfel de subiect noi ne-am face un concept empiric şi totodată unul intelectual despre cauzalitatea lui, concepte care se întâlnesc împreună în unul şi acelaşi efect. A gândi facultatea unui obiect al simţurilor ca având două laturi nu vine în contradicţie cu nici unul din conceptele pe care trebuie să ni le facem despre fenomene şi despre o experienţă posibilă. Căci, cum aceste fenomene, nefiind lucruri în sine, trebuie să aibă la bază un obiect transcendental care le determină ca simple reprezentări, nimic nu ne împiedică să atribuim acestui obiect [A 539, B 567] transcendental, în afară de proprietatea prin care el apare ca fenomen, o *cauzalitate* care nu este fenomen, deşi *efectul* ei se întâlneşte în fenomen. Dar orice cauză eficientă trebuie să aibă un caracter, adică o lege a cauzalităţii ei, fără de care ea nici n-ar fi cauză. Şi astfel, într-un subiect al lumii sensibile am avea mai întâi un *caracter empiric*, prin care acţiunile lui ca fenomene s-ar înlănţui total cu alte fenomene, după legi constante ale naturii, ar putea fi derivate din ele ca din condiţiile lor şi ar constitui deci, în legătură cu ele, membri ai unei serii unice a ordinii naturii. În al doilea rând, ar trebui să i se conceadă şi un *caracter inteligibil*, prin care el este, fără îndoială, cauia acelor acţiuni ca fenomene, dar el însuşi nu se află supus condiţiilor sensibilităţii şi nu este el însuşi fenomen. Pe primul l-am putea numi şi caracter al unui astfel de lucru în fenomen, iar pe al doilea, caracter al lucrului în sine.

Acest subiect al acţiunii n-ar fi, în ce priveşte caracterul inteligibil, supus condiţiilor de timp, căci timpul nu este decât condiţia fenomenelor, iar nu a lucrurilor în sine. În el nu s-ar *naşte*, nici n-ar *dispărea* nici o *acţiune*, prin urmare nici n-ar fi [A 540, B 568] supusă legii oricărei determinări de timp, oricărui lucru schimbător, anume că tot ce se întâmplă îşi găseşte cauza *în fenomene* (ale stării precedente). Într-un cuvânt, cauzalitatea lui, întrucât este intelectuală, nu s-ar afla în seria condiţiilor empirice care fac necesar evenimentul în lumea sensibilă. Acest caracter inteligibil n-ar putea fi, desigur, niciodată cunoscut în mod direct, fiindcă noi nu putem percepe nimic decât în măsura în care este fenomen, dar el ar trebui totuşi să fie *gândit* conform caracterului empiric, aşa cum în genere trebuie să punem, în idee, la baza fenomenelor un obiect transcendental, deşi în realitate nu ştim nimic despre el, anume ce este el în sine.

Potrivit caracterului lui empiric, acest subiect, ca fenomen, ar fi deci supus tuturor legilor determinării cauzale şi ca atare n-ar fi decât o parte a lumii sensibile, ale cărei efecte ar decurge în mod inevitabil din natură, ca orice alt fenomen. Aşa cum fenomenele externe influenţează asupra lui şi aşa cum caracterul lui empiric, adică legea cauzalităţii, ar fi cunoscut prin

experienţă, toate acţiunile lui ar trebui să poată fi explicate după legi ale naturii şi toate mijloacele pentru o determinare a lor perfectă şi necesară ar trebui să se găsească într-o experienţă posibilă.

[A 541, B 569] Dar potrivit caracterului lui inteligibil (deşi despre el nu putem avea în realitate decât un concept general), acelaşi subiect ar trebui declarat liber de orice influenţă a sensibilităţii şi de orice determinare prin fenomene; şi cum în el, întrucât este *noumenon*, nu se *întâmplă* nimic, şi cum nu se întâlneşte nici o schimbare care reclamă o determinare dinamică de timp şi, prin urmare, nici o legătură cu fenomenele în calitate de cauze, această fiinţă activă ar fi, în acţiunile ei, independentă şi liberă de orice necesitate a naturii, care se întâlneşte numai în lumea sensibilă. Despre ea s-ar spune foarte just că îşi începe *de la sine* efectele în lumea sensibilă, fără ca acţiunea să înceapă în *această* fiinţă însăşi; şi acest lucru ar fi valabil fără ca, din această cauză, efectele să poată începe de la sine în lumea sensibilă, fiindcă aici ele sunt totdeauna determinate de mai înainte de condiţii empirice în timpul precedent, totuşi numai prin intermediul caracterului empiric (care nu este decât manifestarea celui inteligibil) şi care nu sunt posibile decât ca o continuare a seriei cauzelor naturii. Astfel, libertate şi natură, fiecare în sensul ei deplin, s-ar întâlni concomitent şi fără nici o contradicţie în aceleaşi acţiuni, după cum le raportăm la cauza lor inteligibilă sau sensibilă.

[A 542, B 570] **Lămuriea Ideii cosmologice a unei libertăţi în unire cu necesitatea universală a naturii**

Am socotit că e bine să trasez mai întâi schiţa soluţionării problemei noastre transcendentale, pentru a putea vedea astfel mai bine mersul raţiunii în soluţionarea acestei probleme. Acum vrem să descompunem momentele deciziei ei, care interesează propriu-zis, şi să examinăm pe fiecare în parte.

Legea naturii că tot ce se întâmplă are o cauză, că şi cauzalitatea acestei cauze, adică *acţiunea*, nu poate să fi fost ea însăşi totdeauna, fiindcă precedă în timp şi în raport cu un efect care *a început să existe*, ci că trebuie să se fi *întâmplat*, că şi ea îşi are cauza ei printre fenomenele de care este determinată şi că, prin urmare, toate întâmplările sunt determinate empiric într-o ordine naturală, această lege, prin care, numai, fenomenele pot constitui o natură şi pot deveni obiecte ale experienţei, este o lege a intelectului, de la care nu este permis sub nici un pretext să ne abatem sau să exceptăm vreun fenomen; altfel l-am pune în afara oricărei experienţe [A 543, B 571] posibile, distingându-l în felul acesta de toate obiectele experienţei posibile, şi l-am face un lucru pur imaginar şi o himeră.

Deşi aici pare că avem de-a face numai cu un lanţ de cauze, care nu permite o *totalitate absolută* în regresia spre condiţiile lor, totuşi această dificultate nu ne reţine, căci ea a fost înlăturată în aprecierea generală a antinomiei raţiunii, când aceasta tinde spre necondiţionat în seria fenomenelor. Dacă vrem să cedăm iluziei realismului transcendental, nu mai rămâne nici natură, nici libertate. Aici se pune numai problema dacă, nerecunoscând în întreaga serie a tuturor evenimentelor decât necesitate a naturii, este totuşi posibil să considerăm această necesitate care, pe de o parte, nu e decât simplu efect natural, ca fiind totuşi, pe de altă parte, un efect din libertate sau dacă între aceste două specii de cauzalitate se găseşte o contradicţie directă.

Printre cauzele din fenomen nu poate exista, desigur, ceva care să poată începe în mod absolut şi de la sine o serie. Orice acţiune, ca fenomen, întrucât produce un eveniment, este ea însăşi eveniment sau întâmplare, care presupune o altă stare, în care se găseşte cauza, şi astfel tot ce se întâmplă nu este decât o continuare a seriei şi în ea nu este posibil nici un început care să se producă de la sine. [A 544, B 572] Astfel, toate acţiunile cauzelor naturale în succesiunea în timp sunt la rândul lor efecte, care şi ele îşi presupun propriile cauze în seria în timp. O acţiune *originară*, prin care se întâmplă ceva care mai înainte nu exista, nu este de aşteptat de la legătura cauzală a fenomenelor.

Dar este oare şi necesar ca, dacă efectele sunt fenomene, cauzalitatea cauzei lor, care (adică cauza) şi ea este fenomen, să fie numai empirică? Şi nu este oare mai curând posibil ca, deşi fiecare efect în fenomen reclamă neapărat o legătură cu cauza lui, după legi ale cauzalităţii

empirice, această cauzalitate empirică însăşi, fără a întrerupe câtuşi de puţin conexiunea cu cauzele naturale, să poată fi totuşi un efect al unei cauzalităţi nonempirice, inteligibile? Adică al unei acţiuni originare a unei cauze, care ca atare nu e deci fenomen, ci este inteligibilă, potrivit acestei facultăţi, deşi altfel ea trebuie socotită ca aparţinând cu totul lumii sensibile, ca un inel în lanţul naturii.

Avem nevoie de principiul cauzalităţii fenomenelor între ele pentru a putea căuta şi arăta condiţiile naturale, cu alte cuvinte cauzele în fenomen, ale evenimentelor naturale. Dacă se admite acest punct de vedere şi nu se atenuează prin nici o excepţie, atunci intelectul, care, în folosirea lui empirică, nu vede [A 545, B 573] şi este şi îndreptăţit să nu vadă în toate fenomenele decât natură, are tot ce poate pretinde, iar explicaţiile fizice îşi urmează fără obstacole cursul lor. Intelectului nu i se aduce nici un prejudiciu atunci când se admite, chiar dacă n-ar fi decât imaginar, că printre cauzele naturale există unele care au o facultate pur inteligibilă, determinarea acesteia spre acţiune nebazându-se niciodată pe condiţii empirice, ci pe simple principii ale intelectului, totuşi astfel încât *acţiunea în fenomen* a acestei cauze este în conformitate cu toate legile cauzalităţii empirice. În adevăr, în felul acesta subiectul, acţionând în calitate de *causa phaenomenon*, ar fi, în toate acţiunile lui, legat de natură printr-o dependenţă indisolubilă; numai *phaenomenon*-ul acestui subiect (cu toată cauzalitatea lui în fenomen) ar conţine anumite condiţii care, dacă vrem să urcăm de la obiectul empiric la cel transcendental, ar trebui să fie considerate ca pur inteligibile. În adevăr, dacă urmăm regula naturii numai în ceea ce poate fi cauză printre fenomene, atunci putem să nu ne preocupăm ce fel de principiu al fenomenelor şi al înlănţuirii lor este gândit în subiectul transcendental, necunoscut nouă din punct de vedere empiric. Acest principiu inteligibil nu priveşte deloc problemele empirice, ci priveşte oarecum numai gândirea în intelectul pur; [A 546, B 574] şi deşi efectele acestei gândiri şi acţiuni ale intelectului pur se găsesc în fenomene, totuşi ele trebuie să poată fi explicate perfect prin cauza lor din fenomen, după legi ale naturii, pentru că se urmează caracterul lor pur empiric ca principiu suprem de explicaţie şi pentru că lăsăm de o parte cu totul, ca necunoscut, caracterul inteligibil care este cauza transcendentală a celui dintâi, afară de cazul că el este indicat numai prin cel empiric, ca semnul lui sensibil. Să aplicăm aceasta la experienţă. Omul este unul din fenomenele lumii sensibile şi ca atare el este totodată una din cauzele naturale, a căror cauzalitate trebuie să fie supusă legilor empirice. Ca atare, el trebuie să aibă, şi un caracter empiric, la fel cu toate celelalte lucruri din natură. Observăm acest caracter prin forţele şi facultăţile pe care le manifestă în efectele lui. În natura neînsufleţită sau în cea însufleţită numai animalic nu avem nici un motiv să concepem vreo facultate altfel decât ca fiind condiţionată pur sensibil. Singur omul, care de altfel nu cunoaşte întreaga natură decât numai prin simţuri, se cunoaşte pe sine şi prin simplă apercepţie, şi anume în acţiuni şi determinări interne, pe care nu le poate socoti printre impresiile simţurilor, şi este pentru el însuşi, fără îndoială, pe de o parte fenomen, iar pe de altă parte, anume cu privire la anumite puteri, un obiect pur inteligibil, căci acţiunea lui [A 547, B 575] nu poate fi atribuită receptivităţii sensibilităţii. Aceste facultăţi noi le numim intelect şi raţiune, în special cea de-a doua se distinge în mod cu totul propriu şi eminent de toate forţele condiţionate empiric, fiindcă nu-şi examinează obiectele decât după Idei şi, în conformitate cu acestea, determină intelectul, care apoi dă conceptelor lui (desigur tot pure) o folosire empirică.

Că această raţiune are cauzalitate sau cel puţin noi ne reprezentăzn o cauzalitate în ea rezultă în mod clar din *imperativele* pe care le propunem forţelor active, în domeniul practic, ca reguli. *Trebuie (Sollen)* exprimă un fel de necesitate şi de legătură cu principiile, care nu mai apare de altfel în întreaga natură. Intelectul nu poate cunoaşte din natură decât *ceea ce este*, a fost sau va fi. Este imposibil ca ceva în natură să *trebuiască (soll) să fie* altfel decât este de fapt în toate aceste raporturi de timp; ba chiar trebuie *(Sollen)* nu are absolut nici un sens, dacă avem înaintea ochilor numai cursul naturii. Noi nu putem întreba: ce trebuie *(soll)* să se întâmple în natură?, după cum nu putem întreba: ce proprietăţi trebuie *(soll) să* aibă un cerc? ci numai: ce se întâmplă în natură sau ce proprietăţi are cercul?

Acest trebuie *(Sollen)* exprimă o acţiune posibilă, al cărei principiu nu e altceva decât un simplu concept, pe când, dimpotrivă, principiul unei simple acţiuni naturale [A 548, B 576] trebuie *(muss)* să fie totdeauna un fenomen. Acţiunea trebuie *(muss)*, desigur, să fie posibilă în

condiţii naturale, când i se adresează un trebuie *(Sollen)*; dar aceste condiţii naturale nu privesc determinarea voinţei însăşi ci numai efectul şi consecinţa ei în fenomen. Oricât de numeroase ar fi determinările naturale care mă incită spre *actul de voinţă* şi oricât de multe excitaţiile senzoriale, ele nu pot produce un *trebuie (Sollen)*, ci numai o voinţă care nici pe departe nu este necesară, ci totdeauna condiţionată şi căreia acel trebuie *(Sollen)*, pe care-l exprimă raţiunea, îi opune o măsură şi un scop, ba chiar o interdicţie şi o autoritate. Fie că e un obiect al simplei sensibilităţi (plăcutul), fie că e unul al raţiunii pure (binele), raţiunea nu cedează acelui motiv care este dat empiric şi nu urmează ordinea lucrurilor, aşa cum se înfăţişează în fenomen, ci ea îşi face cu deplină spontaneitate o ordine proprie după Idei, la care adaptează condiţiile empirice şi potrivit cărora declară ca necesare chiar acţiuni care totuşi *nu s-au întâmplat* şi poate nici nu se vor întâmpla, presupunând totuşi despre toate că raţiunea poate avea cauzalitate în raport cu ele, căci altfel ea n-ar aştepta de la Ideile ei efecte în experienţă.

Să ne oprim aici şi să admitem cel puţin ca posibil că raţiunea are în adevăr [A 549, B 577] cauzalitate cu privire la fenomene; oricât de mult ar fi ea raţiune, trebuie totuşi să prezinte un caracter empiric, căci orice cauză presupune o regulă, potrivit căreia anumite fenomene urmează ca efecte, şi fiecare regulă reclamă o uniformitate a efectelor care întemeiază conceptul de cauză (ca o putere). Acest caracter, întrucât trebuie să iasă la iveală din simple fenomene, e ceea ce putem numi caracter empiric, care este constant, pe când efectele lui apar în forme schimbătoare, după diversitatea condiţiilor care le însoţesc şi în parte le limitează.

Astfel, voinţa oricărui om are un caracter empiric, care nu e altceva decât o anumită cauzalitate a raţiunii lui, întrucât aceasta indică în efectele ei o regulă în fenomen, din care putem deduce natura şi gradul principiilor, şi ale actelor raţiunii, şi putem judeca principiile subiective ale voinţei lui. Fiindcă acest caracter empiric trebuie el însuşi scos, ca efect, din fenomene şi din regula lor, pe care o procură experienţa, toate acţiunile omului în fenomen sunt determinate din caracterul lui empiric şi din alte cauze concomitente, potrivit ordinii naturii; şi dacă am putea scruta până la [A 550, B 578] fund toate fenomenele voinţei lui, n-ar exista nici o singură acţiune omenească pe care să n-o putem prevedea cu certitudine şi pe care să n-o putem cunoaşte ca necesară din condiţiile ei precedente. Din punctul de vedere al acestui caracter empiric nu există deci libertate, şi totuşi numai din acest punct de vedere putem considera omul atunci când vrem să-l observăm, pur şi simplu şi când vrem să cercetăm fiziologic, ca în antropologie, cauzele determinante ale acţiunilor lui.

Dar dacă examinăm aceleaşi acţiuni din punctul de vedere al raţiunii, şi anume nu al celei speculative, pentru *a explica* originea acţiunilor, ci exclusiv al raţiunii, întrucât ea însăşi este cauza care le *produce*, într-un cuvânt, dacă le comparăm cu raţiunea în sens *practic*, găsim cu totul o altă regulă şi ordine decât ordinea naturii. Căci atunci tot ceea ce s-a *întâmplat* totuşi după cursul naturii şi ceea ce trebuia (musste) inevitabil să se întâmple, potrivit cauzelor lui empirice, *trebuia (sollte)* poate *să nu se întâmple*. Dar uneori găsim sau cel puţin credem că găsim că Ideile raţiunii au dovedit realmente cauzalitate cu privire la acţiunile omului ca fenomene şi că aceste acţiuni s-au întâmplat fiindcă au fost determinate nu de cauze empirice, ci de principii ale raţiunii.

[A 551, B 579] Presupuneţi că s-ar putea spune că raţiunea are cauzalitate cu privire la fenomen; ar putea oare acţiunea ei să se numească liberă, când este foarte exact determinată şi necesară în caracterul ei empiric (al modului de simţire)? Acesta, la rândul lui, este determinat în caracterul inteligibil (al modului de gândire). Pe acesta din urmă noi însă nu-l cunoaştem, ci îl desemnăm prin fenomene, care propriu-zis nu ne fac să cunoaştem nemijlocit decât modul de simţire (caracterul empiric)[*]. Acţiunea, întrucât trebuie atribuită modului de gândire, ca fiind cauza ei, nu rezultă din acesta după legi empirice, adică astfel încât condiţiile raţiunii pure *să-i preceadă*, ci numai efectelor ei în fenomenul simţului intern. Raţiunea pură, ca o facultate numai inteligibilă, nu este supusă formei timpului şi prin urmare nici condiţiilor succesiunii în timp. Cauzalitatea raţiunii în caracterul inteligibil *nu se naşte* sau nu începe oarecum într-un anumit

[*] Moralitatea propriu-zisă a acţiunilor (meritul şi vina), chiar cea a propriei noastre conduite, ne rămâne deci complet ascunsă. Răspunderile noastre nu pot fi raportate decât la caracterul empiric. Cât însă din ele este efectul pur al libertăţii şi cât trebuie atribuit simplei naturi şi greşelii lipsite de vină a temperamentului sau unei constituţii fericite a acestuia *(merito fortunae)* nimeni nu poate cunoaşte şi deci nici judeca în mod absolut just.

moment, pentru a produce un efect. Căci altfel [A 552, B 580] ar fi ea însăşi supusă legii naturale a fenomenelor, întrucât această lege determină serii cauzale în timp, şi în cazul acesta cauzalitatea ar fi natură şi nu libertate. Astfel, vom putea spune: dacă raţiunea poate avea cauzalitate cu privire la fenomene, ea este o facultate prin care abia începe condiţia sensibilă a unei serii empirice de efecte. Căci condiţia care se află în raţiune nu este sensibilă şi deci ea însăşi nu începe. Prin urmare, aici se găseşte ceea ce ne lipsea în toate seriile empirice, anume *condiţia* unei serii succesive de evenimente putea fi ea însăşi empiric necondiţionată. Căci aici condiţia este în afara seriei fenomenelor (în inteligibil) şi prin urmare nu este supusă unei condiţii sensibile şi unei determinări în timp printr-o cauză premergătoare.

Totuşi, aceeaşi cauză aparţine, sub alt raport, şi seriei fenomenelor. Omul este el însuşi fenomen. Voinţa lui are un caracter empiric, care este cauza (empirică) a tuturor acţiunilor lui. Nu există nici una din condiţiile care determină pe om, conform acestui caracter, care să nu fie conţinută în seria efectelor naturale şi care să nu asculte de legea lor, potrivit căreia nu se întâlneşte nici o cauzalitate empiric necondiţionată a ceea ce se întâmplă în timp. De aceea, nici o acţiune dată (fiindcă nu poate fi percepută [A 553, B 581] decât ca fenomen) nu poate începe de la sine în mod absolut. Dar despre raţiune nu se poate spune că înaintea acelei stări, în care ea determină voinţa, precedă o alta în care este determinată această stare însăşi. Căci în raţiunea însăşi, nefiind fenomen şi nefiind supusă condiţiilor sensibilităţii, nu se găseşte succesiune în timp, cu privire la cauzalitatea ei, şi deci nu i se poate aplica legea dinamică a naturii, care determină succesiunea după reguli.

Raţiunea este deci condiţia permanentă a tuturor actelor de voinţă prin care se manifestă omul. Fiecare din ele este de mai înainte determinat în caracterul empiric al omului, chiar înainte de a se fi întâmplat. În ce priveşte caracterul inteligibil, faţă de care caracterul empiric nu este decât schema sensibilă, nu există o *antecedenţă* sau o *succesiune*, şi orice acţiune, indiferent de raportul în timp în care se află faţă de celelalte fenomene, este efectul nemijlocit al caracterului inteligibil al raţiunii pure, care prin urmare acţionează liber, fără a fi determinată dinamic în lanţul cauzelor naturale de către principii exteme sau inteme, dar care precedă în timp; şi această libertate a ei poate fi considerată nu numai negativ, ca independentă de condiţiile empirice (căci în felul acesta facultatea raţiunii ar înceta să fie o cauză a fenomenelor), ci poate fi desemnată şi pozitiv, [A 554, B 582] printr-o facultate de a începe de la sine o serie de evenimente, astfel încât în ea însăşi nu începe nimic, ci, în calitate de condiţie necondiţionată a oricărui act de voinţă, nu pemllte deasupra ei nici una din condiţiile care o precedă în timp, deşi efectul ei începe totuşi în seria fenomenelor, dar nu poate niciodată să constituie în această serie un început absolut prim.

Pentru a lămuri principiul regulativ al raţiunii printr-un exemplu din folosirea lui empirică, nu pentru a-l confirma (căci astfel de dovezi sunt improprii pentru afirmaţiile transcendentale), să luăm un act de voinţă, de exemplu o minciună răutăcioasă, prin care un om a adus în societate o anumită dezordine, şi să o examinăm mai întâi în mobilele care au produs-o şi apoi să judecăm cum poate ea, împreună cu consecinţele, să-i fie atribuită lui. În primul rând, analizăm caracterul lui empiric până la sursele sale, pe care le căutăm în educaţia greşită, în ambianţa socială rea, în parte în răutatea unei firi insensibile la oprobriu, în parte le punem pe seama frivolităţii şi nechibzuinţei, nelăsând la o parte nici cauzele ocazionale care au determinat minciuna. În toate acestea se procedează aşa cum se obişnuieşte în genere în examinarea seriei cauzelor determinante ale unui efect natural dat. Desi credem că [A 555, B 583] acţiunea a fost determinată în felul acesta, totuşi îl reprobăm pe făptuitor, şi anume nu pentru firea lui nefericită, nu pentru circumstanţele care l-au influenţat, ba chiar nici pentru conduita lui anterioară, căci se presupune că poate fi lăsat cu totul la o parte cum a fost această conduită şi că se poate considera ca neîntâmplată seria condiţiilor scurse, iar fapta ca fiind în întregime necondiţionată cu privire la starea anterioară, ca şi cum făptuitorul ar începe cu aceasta absolut de la sine o serie de consecinţe. Această reprezentare se bazează pe o lege a raţiunii, considerând-o pe aceasta ca o cauză care ar fi putut şi ar fi trebuit să determine altfel comportarea omului, indiferent de toate condiţiile empirice amintite. Şi anume, cauzalitatea raţiunii nu se consideră oarecum numai ca un ajutor, ci ca fiind în sine completă, deşi impulsurile sensibile n-ar fi în favoarea ei, ci mai curând potrivnice; acţiunea este atribuită caracterului inteligibil al autorului; el este acum, în momentul

în care minte, complet vinovat, prin urmare, în ciuda tuturor condițiilor empirice ale faptei, rațiunea a fost complet liberă şi fapta trebuie atribuită în întregime neglijenței ei.

În această judecată de imputare se vede lesne că, gândind-o, rațiunea nu este afectată de toată acea sensibilitate, că nu se modifică (deşi fenomenele ei, adică [A 556, B 584] modul în care se manifestă în efectele ei, se schimbă), că în ea nu precedă o stare care determină pe cea următoare, că, prin urmare, ea nu face parte din seria condițiilor sensibile, care fac necesare fenomenele după legi naturale. Ea, adică rațiunea, este prezentă şi identică în toate acțiunile omului, în toate circumstanțele de timp, dar ea însăşi nu este în timp şi nu ajunge în vreo stare nouă, în care n-a fost mai înainte; ea este *determinantă*, dar nu *determinabilă* cu privire la orice stare nouă. De aceea, nu se poate pune întrebarea: de ce rațiunea nu s-a determinat pe sine altfel?, ci numai: de ce ea n-a determinat, prin cauzalitatea ei, altfel *fenomenele*? Dar la această întrebare nu e posibil un răspuns. În adevăr, un alt caracter inteligibil ar fi dat un alt caracter empiric, şi când spunem că, indiferent de modul de viață dus până acum, făptuitorul s-ar fi putut totuşi abține de la minciună, aceasta înseamnă pur şi simplu că minciuna se află în mod nemijlocit sub puterea rațiunii şi că rațiunea, în cauzalitatea ei, nu este supusă condițiilor fenomenului şi cursului timpului şi că diferența de timp, deşi importantă pentru fenomenele respective, dar fiindcă fenomenele nu sunt lucruri în sine şi prin urmare nici cauze în sine, nu poate constitui nici o diferență a acțiunilor în raport cu rațiunea.

[A 557, B 585] Nu putem urca deci în judecarea acțiunilor libere, în ce priveşte cauzalitatea lor, decât până la cauza *inteligibilă*, dar nu *dincolo de ea*; putem cunoaşte că este *liber* determinată, adică independent de sensibilitate, şi că în modul acesta ea poate fi condiția sensibil necondiționată a fenomenelor. Dar de ce caracterul inteligibil dă exact aceste fenomene şi acest caracter empiric în circumstanțele prezente; aceasta depăşeşte cu mult orice putere a rațiunii noastre de a răspunde, ba chiar şi orice drept al ei de a întreba. E ca şi cum am întreba: de ce obiectul transcendental al intuiției noastre sensibile externe nu dă decât tocmai intuiția *în spațiu* şi nu o altă intuiție oarecare? Dar problema pe care trebuie să o rezolvăm nu ne obligă să dăm un răspuns, căci ea n-a fost decât aceasta: dacă libertatea se opune necesității naturale în una şi aceeaşi acțiune, iar la această întrebare noi am răspuns suficient când am arătat că, din moment ce cu privire la libertate este posibilă o raportare la condiții de o specie cu totul diferită decât cele ale necesității naturale, legea acesteia din urmă nu afectează pe cea dintâi, prin urmare amândouă pot avea loc, independent una de alta şi fără a se tulbura una pe alta.

*
* *

Trebuie desigur notat că prin aceasta n-am vrut să demonstrăm *realitatea* libertății, [A 558, B 586] ca una din facultățile care conțin cauza fenomenelor lumii noastre sensibile. Căci, în afară de faptul că aceasta n-ar fi fost o considerație transcendentală, care are de-a face numai cu concepte, dar nici n-ar putea reuşi, fiindcă din experiență noi nu putem niciodată conchide ceva care nu trebuie să fie gândit după legi ale experienței. Apoi, n-am vrut să dovedim nici măcar *posibilitatea* libertății; nici aceasta n-ar fi reuşit, fiindcă în genere nu putem cunoaşte, din simple concepte *a priori*, posibilitatea unui principiu real şi a unei cauzalități. Libertatea nu este tratată aici decât ca Idee transcendentală, prin care rațiunea gândeşte să înceapă în mod absolut seria condițiilor în fenomen prin necondiționatul sensibil, dar ea se încurcă într-o antinomie cu propriile ei legi, pe care le prescrie folosirii empirice a intelectului. Că această antinomie se bazează pe o simplă aparență şi că natura cel puțin *nu contrazice* cauzalitatea din libertate, acesta este singurul lucru pe care l-am putut face şi care ne-a interesat exclusiv.

[A 559, B 587] *IV. SOLUȚIONAREA IDEI1 COSMOLOGICE DESPRE TOTALITATEA DEPENDENȚEI FENOMENELOR CU PRIVIRE LA EXISTENȚA LOR ÎN GENERE*

La numărul precedent am considerat schimbările lumii sensibile în seria lor dinamică, în care fiecare este supusă alteia; ca fiind cauza ei. Acum, această serie a stărilor nu ne serveşte decât ca direcţie, pentru a ajunge la o existenţă, care poate fi condiţia supremă a tot ce e schimbător, adică la *fiinţa necesară*. Aici nu este vorba de cauzalitatea necondiţionată, ci de existenţa necondiţionată a substanţei însăşi. Deci seria pe care o avem înaintea noastră nu este propriu-zis decât aceea a conceptelor şi nu o serie a intuiţiilor, întrucât una este condiţia celeilalte.

Dar se vede lesne că deoarece totul în ansamblul fenomenelor este schimbător, prin urmare condiţionat în existenţă, nu poate exista nicăieri în seria existenţei condiţionate un membru necondiţionat, a cărui existentă ar fi absolut necesară şi că, deci, dacă fenomenele ar fi lucruri în sine şi dacă, prin aceasta, condiţia lor ar aparţine totdeauna împreună cu condiţionatul uneia şi aceleiaşi serii de intuiţii, n-ar putea exista niciodată o fiinţă necesară, [A 560, B 588] ca condiţie a existenţei fenomenelor lumii sensibile.

Dar regresia dinamică are în sine această particularitate care o distinge de regresia matematică, în timp ce aceasta din urmă neavând de-a face propriu-zis decât cu compunerea părţilor într-un tot sau cu descompunerea unui tot în părţile lui, condiţiile acestei serii trebuie considerate totdeauna ca părţi ale ei, prin urmare ca omogene, în consecinţă ca fenomene, pe când în ceea ce priveşte regresia dinamică, neavând de-a face cu posibilitatea unui tot necondiţionat din părţi date sau a unei părţi necondiţionate faţă de un tot dat, ci cu derivarea unei stări din cauza ei sau a existenţei contingente a substanţei însăşi din existenţa necesară, condiţia nu trebuie să constituie în mod necesar o serie empirică împreună cu condiţionatul.

În antinomia aparentă pe care o avem înaintea noastră ne mai rămâne deschisă o ieşire, anume că amândouă judecăţile contradictorii pot fi adevărate în acelaşi timp sub raporturi diferite, astfel încât toate lucrurile lumii sensibile sunt absolut contingente, prin urmare au totdeauna o existenţă numai empiric condiţionată, dar totodată există pentru întreaga serie şi o condiţie nonempirică, adică o fiinţă necondiţionat necesară. Căci aceasta, fiind condiţie inteligibilă, n-ar aparţine seriei ca un membru al ei (nici măcar ca membru suprem) [A 561, B 589] şi nici n-ar face empiric necondiţionat pe unul din membrii seriei, ci ar lăsa întreaga lume sensibilă în existenţa ei empiric condiţionată, aşa cum se află în toţi membrii ei. Acest mod de a pune la baza fenomenelor o existenţă necondiţionată s-ar distinge de cauzalitatea necondiţionată (libertate) din articolul precedent prin aceea că în cazul libertăţii lucrul însuşi în calitate de cauză *(substantia phaenomenon)* făcea şi el parte din seria condiţiilor, şi numai *cauzalitatea* lui a fost gândită ca inteligibilă, pe când aici fiinţa necesară ar trebui gândită cu totul în afara seriei lumii sensibile (ca *ens extramundanum)* şi pur inteligibilă, prin care, numai, se poate evita ca ea însăşi să fie supusă legii contingenţei şi dependenţei tuturor fenomenelor.

Principiul regulativ al raţiunii este deci, în ce priveşte problema noastră, că totul în lumea sensibilă are existenţă empiric condiţionată şi că nicăieri în ea, cu privire la nici o proprietate, nu există o necesitate necondiţionată; că nu există nici un membru în seria condiţiilor căruia să nu trebuiască să-i aşteptăm totdeauna condiţia empirică într-o experienţă posibilă şi pe cât se poate să i-o căutăm, şi că nimic nu ne îndreptăţeşte să derivăm o existenţă oarecare dintr-o condiţie dinafara seriei empirice sau şi să o considerăm în seria însăşi ca fiind absolut independentă şi subzistând prin ea însăşi, fără a nega însă [A 562, B 590] că întreaga serie şi-ar putea avea fundamentul într-o fiinţă inteligibilă oarecare (care, prin aceasta, e liberă de orice condiţie empirică şi care, mai curând, conţine principiul posibilităţii tuturor acestor fenomene).

Dar aici nu intenţionăm nicidecum să demonstrăm existenţa necondiţionat necesară a unei fiinţe sau să fundăm pe ea chiar şi numai posibilitatea unei condiţii pur inteligibile a existenţei fenomenelor lumii sensibile, ci numai, aşa cum limităm raţiunea ca să nu părăsească firul condiţiilor empirice şi să nu se rătăcească în principii de explicaţii *transcendente* şi care nu sunt susceptibile de o prezentare *in concreto*, tot astfel să limităm, pe de altă parte, legea folosirii pur empirice a intelectului, în sensul ca această lege să nu decidă asupra posibilităţii lucrurilor în genere şi să nu declare inteligibilul *ca imposibil*, deşi acesta nu poate fi folosit de noi la explicarea fenomenelor. Prin aceasta nu se arată deci decât că contingenţa absolută a tuturor lucrurilor din natură şi a tuturor condiţiilor lor (empirice) poate foarte bine coexista cu supoziţia

arbitrară a unei condiții necesare, deşi pur inteligibilă, deci că între aceste aserțiuni nu se găseşte o adevărată contradicție, prin urmare că *amândouă* pot *fi adevărate*. S-ar putea ca o astfel de ființă inteligibilă absolut necesară să fie în sine imposibilă, totuşi acest lucru nu poate fi conchis în nici un caz din contingența universală [A 563, B 591] şi din dependența a tot ce aparține lumii sensibile, de asemenea nici din principiul care cere să nu ne oprim la nici un membru al lumii sensibile, întrucât este contingent, şi să apelăm la o cauză dinafara lumii. Rațiunea îşi urmează drumul ei în folosirea empirică şi drumul ei aparte în folosirea transcendentală.

Lumea sensibilă nu conține decât fenomene, iar acestea sunt simple reprezentări, care la rândul lor sunt totdeauna condiționate sensibil, şi fiindcă aici nu avem niciodată ca obiecte ale noastre lucruri în sine, nu este de mirare că nu suntem niciodată îndreptățiți ca de la un membru al seriilor empirice, oricare ar fi el, să facem un salt în afara înlănțuirii sensibilității, ca şi cum ar fi lucruri în sine care ar exista în afara principiului lor transcendental şi pe care le-am putea părăsi, pentru a căuta în afara lor cauza existenței lor; ceea ce, desigur, la *lucrurile* contingente ar trebui, în sfârşit, să se întâmple, dar nu la simple *reprezentări* de lucruri, a căror contingență nu este ea însăşi decât fenomen şi care nu poate duce la nici o altă regresie decât la aceea care determină fenomenele, care este adică empirică. Dar a gândi un principiu inteligibil al fenomenelor, adică al lumii sensibile, şi anume eliberat de contingența lor, nu este contrară nici regresiei empirice nelimitate în seria fenomenelor, nici contingenței ei universale. [A 564, B 592] Acesta este însă de altfel singurul lucru pe care îl avem de făcut pentru înlăturarea antinomiei aparente şi care nu se putea face decât în acest mod. Căci, dacă fiecare condiție pentru fiecare condiționat (cu privire la existență) este sensibilă şi, tocmai de aceea, aparține seriei, atunci ea însăşi este, la rândul ei, condiționată (cum dovedeşte antiteza antinomiei a patra). Trebuie deci sau să se lase să subziste un conflict cu rațiunea, care reclamă necondiționatul, sau ca acesta să fie plasat în afara seriei, în inteligibil, a cărui necesitate nu cere, nici nu permite o condiție empirică şi care este deci necondiționat necesar în raport cu fenomenele.

Folosirea empirică a rațiunii (cu privire la condițiile existenței în lumea sensibilă) nu este afectată prin admiterea unei ființe pur inteligibile, ci merge, după principiul contingenței universale, de la condiții empirice la condiții mai înalte, care sunt, de asemenea, totdeauna empirice. Dar şi acest principiu regulativ exclude tot atât de puțin admiterea unei cauze inteligibile care nu este în serie, când e vorba de folosirea pură a rațiunii (în raport cu scopurile). Căci aici cauza inteligibilă nu înseamnă pentru noi decât principiul pur transcendental şi necunoscut al posibilității seriei sensibile în genere, iar existența acestei cauze, independentă de toate condițiile seriei sensibile şi necesară necondiționat [A 565, B 593] în raport cu această serie, nu este nicidecum contrară contingenței nelimitate a acesteia din urmă şi prin urmare nici regresiei, nicăieri terminate, în seria condițiilor empirice.

Notă finală la întreaga antinomie a rațiunii pure

Atâta timp cât noi, cu conceptele noastre raționale, nu avem ca obiect decât totalitatea condițiilor în lumea sensibilă şi ceea ce, cu privire la această lume, se poate întâmpla spre folosul rațiunii, Ideile noastre sunt, desigur, transcendentale, dar totuşi *cosmologice*. Dar de îndată ce plasăm necondiționatul (de care propriu-zis este vorba) în ceea ce se află cu totul în afara lumii sensibile, prin urmare în afara oricărei experiențe posibile, Ideile devin *transcendente*; ele nu servesc numai pentru completarea folosirii empirice a rațiunii (folosire care rămâne totdeauna o Idee niciodată realizabilă, dar pe care totuşi trebuie să o urmărim), ci se separă complet de ea şi se transformă în obiecte, a căror materie nu este luată din experiență şi a căror realitate obiectivă nu se bazează nici ea pe completarea seriei empirice, ci pe concepte pure *a priori*. Asemenea Idei transcendente au un obiect pur inteligibil care, fără îndoială, e permis să fie admis ca un obiect transcendental, despre care de altfel nu ştim nimic; însă pentru a-l gândi ca un lucru determinabil prin predicatele lui distinctive şi interne, nu avem de partea noastră nici principii ale posibilității (ca fiind independent de toate conceptele [A 566, B 594] experienței), nici cea mai neînsemnată justificare de a admite un astfel de obiect, deci el este un lucru imaginar. Totuşi, dintre toate

Ideile cosmologice, cea care a dat naştere antinomiei a patra ne împinge să cutezăm acest pas. Căci existența fenomenelor, care nu este deloc fundată în sine, ci totdeauna condiționată, ne invită să căutăm ceva distinct de toate fenomenele, prin urmare un obiect inteligibil, la care să înceteze această contingență. Dar cum, atunci când ne-am luat permisiunea de a admite o realitate subzistând în sine, în afara câmpului întregii sensibilități, şi de a nu considera fenomenele decât ca moduri contingente de reprezentare a obiectelor inteligibile de către astfel de ființe care ele însele sunt inteligibile, nu ne mai rămâne decât analogia, potrivit căreia folosim conceptele experienței pentru a ne face totuşi un concept oarecare despre lucrurile inteligibile, despre care în sine nu avem nici cea mai neînsemnată cunoştință. Fiindcă nu cunoaştem contingentul decât prin experiență, iar aici este vorba de lucruri care nu sunt obiecte ale experienței, va trebui să derivăm cunoaşterea lor din ceea ce este necesar în sine, din conceptele pure despre lucruri în genere. Primul pas pe care îl facem în afara lumii sensibile ne constrânge deci să începem [A 567, B 595] noile noastre cunoştințe cu cercetarea ființei absolut necesare şi să derivăm din conceptul ei conceptele despre toate lucrurile, întrucât ele sunt pur inteligibile; această încercare o vom face în capitolul următor.

DIALECTICA TRANSCENDENTALĂ

Cartea a doua

Capitolul al treilea
IDEALUL RAȚIUNII PURE

Secțiunea întâi

DESPRE IDEAL ÎN GENERE

Am văzut mai sus că prin *concepte* pure *ale intelectului*, independent de orice condiții ale sensibilității, nu pot fi reprezentate nici un fel de obiecte, căci lipsesc condițiile realității lor obiective şi în ele nu se găseşte nimic decât simpla formă a gândirii. Totuşi, ele pot fi prezentate *in concreto*, dacă le aplicăm la fenomene; căci în acestea ele au propriu-zis materia pentru conceptul de experiență, care nu e altceva decât un concept al intelectului *in concreto*. Dar *Ideile* sunt şi mai îndepărtate de realitatea obiectivă decât *categoriile*, căci nu se poate găsi nici un fenomen în care ele să poată fi prezentate *in concreto*. Ele conțin o anumită totalitate la care nu ajunge nici o cunoaştere empirică, iar rațiunea nu [A 568, B 596] vizează aici decât o unitate sistematică de care încearcă, fără a reuşi vreodată pe deplin, să apropie unitatea empirică posibilă.

Dar şi mai îndepărtat de realitatea obiectivă decât Ideea pare să fie ceea ce numesc eu *ideal*, înțelegând prin el Ideea nu numai *in concreto*, ci *in individuo*, adică un lucru individual, determinabil sau chiar determinat numai prin Idee.

Umanitatea, în întreaga ei perfecțiune, cuprinde nu numai potențarea tuturor însuşirilor esențiale care aparțin acestei naturi, ceea ce constituie conceptul nostru despre umanitate, până la concordanța deplină cu scopurile ei, ceea ce ar constitui Ideea noastră de umanitate perfectă, ci cuprinde şi tot ceea ce, dincolo de acest concept, ține de determinarea completă a Ideii; căci din toate predicatele opuse nu este decât unul singur care să poată conveni Ideii de om perfect. Ceea ce pentru noi este un ideal, pentru Platon era o *Idee a intelectului divin*, un obiect particular în intuiția pură a acestui intelect, cea mai perfectă din fiecare specie de existențe posibile şi prototipul tuturor copiilor din fenomen.

[A 569, B 597] Dar fără a ne înălța atât de sus, trebuie să mărturisim că rațiunea umană cuprinde nu numai Idei, ci şi idealuri care, fără îndoială, nu au forță creatoare ca cele *platonice*, dar care au totuşi *forță practică* (ca principii regulative) şi se află la baza posibilității perfecției unor anumite acțiuni. Conceptele morale nu sunt concepte absolut pure ale intelectului, căci la

baza lor se află ceva empiric (plăcerea sau neplăcerea). Totuşi, având în vedere principiul prin care raţiunea pune limite libertăţii anarhice în sine (deci dacă dăm atenţie numai formei lor), conceptele morale pot servi ca exemple de concepte pure ale raţiunii. Virtutea şi, cu ea, înţelepciunea omenească în toată puritatea lor sunt Idei. Dar înţeleptul (stoicilor) este un ideal, adică un om care nu există decât în gândire, dar care concordă pe deplin cu Ideea de înţelepciune. Aşa cum Ideea dă *regula*, tot astfel idealul serveşte, în asemenea caz, ca *prototip* pentru determinarea completă a copiei; şi nu avem alt criteriu al acţiunilor noastre decât comportarea acestui om divin din noi, cu care ne comparăm, ne judecăm şi, prin aceasta, ne corectăm, deşi niciodată nu putem să-i atingem perfecţiunea. Aceste idealuri, deşi nu le putem atribui *realitate* obiectivă (existenţă), nu trebuie totuşi să fie considerate ca himere; ele oferă un îndreptar indispensabil raţiunii, care [A 570, B 598] are nevoie de conceptul a ceea ce este absolut perfect în felul lui, pentru a aprecia şi a măsura în raport cu acesta gradul şi lipsurile celor ce sunt imperfecte. Dar a voi să realizezi idealul într-un exemplu, adică în fenomen, oarecum ca pe înţelept într-un roman, este impracticabil şi are, în afară de aceasta, ceva absurd şi puţin edificator în sine, deoarece limitele naturale, care atentează permanent la Ideea de perfecţiune, fac imposibilă orice iluzie într-o astfel de încercare şi, prin aceasta, binele, care se află în Idee, devine el însuşi suspect şi asemănător unei simple ficţiuni.

Aşa stau lucrurile cu idealul raţiunii, care trebuie să se bazeze totdeauna pe anumite concepte şi să servească drept regulă şi prototip fie pentru acţiune, fie pentru judecată. Cu totul altfel stau lucrurile când e vorba de creaţii ale imaginaţiei, despre care nimeni nu poate da explicaţii si un concept inteligibil; acestea sunt ca nişte *monograme*, care nu sunt decât trăsături izolate, şi anume nedeterminate de nici o pretinsă regulă, şi care constituie mai mult un fel de desen vag în mijlocul unor experienţe diverse decât o imagine determinată, cam în felul în care pictorii şi fizionomiştii pretind că au în capul lor, şi care ar fi fantoma necomunicabilă a producţiilor şi chiar ajudecăţilor lor critice. Ele pot fi numite, deşi numai impropriu, idealuri ale sensibilităţii, căci trebuie să fie modelul de neatins al intuiţiilor empirice posibile şi totuşi [A 571, B 599] nu oferă nici o regulă susceptibilă de definiţie şi examinare.

Ceea ce raţiunea îşi propune cu idealul ei este, dimpotrivă, determinarea completă după reguli *a priori*; de aceea, ea gândeşte un concept care trebuie să fie complet determinabil după principii, deşi condiţiile suficiente pentru aceasta lipsesc în experienţă şi conceptul însuşi este deci transcendent.

Capitolul a1 treilea

Secţiunea a doua

DESPRE IDEALUL TRANSCENDENTAL
(Prototypon transcendentale)

Orice *concept* este nedeterminat în ce priveşte ceea ce nu este conţinut în el însuşi şi se află sub principiul *determinabilităţii*, în sensul că din două predicate opuse contradictoriu numai unul singur poate să-i fie atribuit, ceea ce se bazează pe principiul contradicţiei şi de aceea este un principiu pur logic, care face abstracţie de orice conţinut al cunoaşterii şi nu are în vedere decât forma ei logică.

Dar orice *lucru* mai este supus, în ce priveşte posibilitatea lui, principiului determinării *complete*, după care dintre *toate* predicatele [A 572, B 600] *posibile* ale lucrurilor, întrucât sunt comparate cu contrariile lor, unul singur trebuie să-i convină. Acest principiu nu se bazează numai pe acela al contradicţiei, căci el consideră fiecare lucru nu numai sub raportul a două predicate contradictorii între ele, ci şi în raportul faţă de *posibilitatea întreagă*, ca ansamblu al tuturor predicatelor lucrurilor în genere; şi cum presupune această posibilitate ca fiind condiţie *a priori*, el îşi reprezintă fiecare lucru ca derivându-şi propria posibilitate din participarea la

posibilitatea întreagă*. Principiul determinării complete priveşte deci conţinutul şi nu numai forma logică. Este principiul sintezei tuturor predicatelor care trebuie să constituie conceptul integral al unui lucru şi nu numai al reprezentării analitice prin unul din două predicate opuse şi cuprinde o supoziţie transcendentală, anume [A 573, B 601] pe aceea a materiei *oricărei posibilităţi*, care trebuie să cuprindă *a priori* datele posibilităţii *particulare* a fiecărui lucru.

Judecata: *tot ce există este complet determinat* nu înseamnă numai că din fiecare cuplu de predicate opuse *date*, ci că şi din toate predicatele *posibile*, unul singur îi convine totdeauna; prin această judecată nu se face numai o comparaţie a predicatelor între ele din punct de vedere logic, ci se compară transcendental lucrul însuşi cu ansamblul tuturor predicatelor posibile. Ea vrea să spună că pentru a cunoaşte complet un lucru trebuie să-i cunoaştem toate posibilităţile şi prin aceasta să-l determinăm fie afirmativ, fie negativ. Determinarea completă este prin urmare un concept, pe care noi nu putem niciodată să-l prezentăm în totalitatea lui *in concreto*, şi se bazează deci pe o Idee care nu-şi are sediul decât în raţiune, ce prescrie intelectului regula folosirii lui complete.

Deşi această Idee despre ansamblul *oricărei posibilităţi*, întrucât constituie condiţia care stă la baza determinării complete a fiecărui lucru, este ea însăşi nedeterminată cu privire la predicatele care pot s-o alcătuiască şi deşi prin această Idee nu înţelegem decât un ansamblu al tuturor predicatelor posibile în genere, totuşi, la o examinare mai îndeaproape, găsim că această Idee exclude, în calitate de concept originar, o mulţime de predicate care sunt date prin altele ca derivate [A 574, B 602] sau care nu pot coexista, şi că ea se purifică până la a deveni un concept determinat complet *a priori*, devenind prin aceasta conceptul unui obiect particular, care este complet determinat prin simpla Idee, prin urmare ea trebuie numită un *ideal* al raţiunii pure.

Dacă examinăm toate predicatele posibile nu numai din punct de vedere logic, ci şi din punct de vedere transcendental, adică după conţinutul lor, care poate fi gândit *a priori* în ele, găsim că prin unele din ele este reprezentată o existenţă, iar prin altele o simplă nonexistenţă. Negaţia logică, care este indicată numai prin micul cuvânt nu, nu priveşte propriu-zis niciodată un concept, ci numai raportul dintre două concepte într-o judecată şi deci nu este nicidecum suficientă pentru a desemna un concept cu privire la conţinutul lui. Expresia nemuritor nu ne poate face să cunoaştem că prin ea este reprezentată în obiect o simplă nonexistenţă, ci lasă neatins orice conţinut. O negaţie transcendentală înseamnă dimpotrivă nonexistenţa în sine, căreia îi este opusă afirmaţia transcendentală, care este ceva al cărui concept exprimă deja în sine o existenţă şi de aceea se numeşte realitate *(Sachheit)*, căci numai prin ea, şi atât cât se extinde sfera ei, obiectele sunt ceva (lucruri), pe când negaţia opusă [A 575, B 603] înseamnă dimpotrivă o simplă lipsă, iar acolo unde aceasta este gândită singură, este reprezentată suprimarea oricărui lucru.

Dar nimeni nu poate gândi determinat o negaţie fără a avea la bază afirmaţia opusă. Orbul din naştere nu-şi poate face nici cea mai neînsemnată reprezentare despre întuneric, fiindcă nu are nici o reprezentare despre lumină; sălbaticul nu are nici o reprezentare despre sărăcie, fiindcă nu cunoaşte bunăstarea*. Ignorantul nu are un concept despre ignoranţa lui, fiindcă nu are nici unul despre ştiinţă etc. Deci şi toate conceptele despre negaţii sunt derivate, iar realităţile conţin datele şi, aşa-zicând, materia sau conţinutul transcendental pentru posibilitatea şi pentru determinarea completă a tuturor lucrurilor.

Dacă deci determinarea completă are ca bază în raţiunea noastră un substrat transcendental, care conţine oarecum întreaga provizie de materie din care pot fi luate toate predicatele posibile ale lucrurilor, acest substrat nu e altceva decât Ideea despre un tot al [A 576,

---

* Prin acest principiu, orice lucru este deci raportat la un *correlatum* comun, adică la posibilitatea întreagă, care (adică materia tuturor predicatelor posibile), prin faptul că s-ar găsi în Ideea unui singur lucru, ar dovedi o afinitate a oricărui posibil prin identitatea principiului determinărilor lui complete. *Determinabilitatea* fiecărui *concept* este subordonată universalităţii *(universalitas)* principiului excluderii unui mediu între două predicate opuse, dar *determinarea* unui *lucru* este subordonată totalităţii *(universitas)* sau ansamblului tuturor predicatelor posibile.

* Observaţiile şi calculele astronomilor ne-au învăţat multe lucruri minunate, dar lucrul cel mai important este că ei ne-au descoperit prăpastia *ignoranţei*, pe care raţiunea omenească, fără aceste cunoştinţe, nu şi-ar fi putut-o închipui niciodată atât de mare; reflectarea asupra acestei ignoranţe trebuie să aducă o mare schimbare în determinarea scopurilor finale în folosirea raţiunii noastre.

B 604] realității *(omnitudo realitatis)*. Toate negațiile adevărate nu sunt atunci decât *limite*, ceea ce nu s-ar putea spune despre ele, dacă nu ar avea la bază nelimitatul (totul).

Dar şi prin această posesiune integrală a realității conceptul de *lucru în sine* este reprezentat ca fiind complet determinat, iar conceptul de *ens realissimum* este conceptul unei ființe particulare, căci dintre toate predicatele opuse posibile găsim în determinarea lui unul singur, anume ceea ce aparține existenței ca atare. Este deci un *ideal* transcendental care stă la baza determinării complete, ce se întâlneşte în mod necesar la tot ce există şi constituie condiția materială supremă şi completă a posibilității lui, condiție la care trebuie redusă orice gândire a obiectelor în genere cu privire la conținutul lor. Dar el este şi singurul ideal adevărat de care este capabilă rațiunea omenească, căci numai în acest caz unic un concept universal în sine despre un lucru este complet determinat prin sine însuşi şi este cunoscut ca reprezentare despre un individ.

Determinarea logică a unui concept prin rațiune se bazează pe un silogism disjunctiv, în care premisa majoră conține o diviziune logică (diviziunea sferei unui concept general), premisa minoră limitează această sferă la o singură parte, [A 577, B 605] iar concluzia determină conceptul prin această parte. Conceptul universal al unei realități în genere nu poate fi divizat *a priori*, căci fără experiență nu se cunosc specii determinate de realitate care ar fi cuprinse sub acel gen. Deci premisa majoră transcendentală a determinării complete a tuturor lucrurilor nu este altceva decât reprezentarea ansamblului oricărei realități; ea nu e numai un concept care cuprinde sub el toate predicatele, în ceea ce priveşte conținutul lor transcendental, ci un concept care le cuprinde în el; iar determinarea completă a fiecărui lucru se bazează pe limitarea acestui tot al realității, întrucât ceva din această realitate este atribuită lucrului, iar restul este exclus, ceea ce concordă cu acel *sau-sau* al premisei majore disjunctive şi cu determinarea obiectului prin unul din membrii acestei diviziuni în premisa minoră. Prin urmare, folosirea rațiunii, prin care aceasta pune idealul transcendental la baza determinării tuturor lucrurilor posibile, este analogă aceleia potrivit căreia procedează în silogismele disjunctive; acesta a fost principiul pe care l-am pus mai sus la baza diviziunii sistematice a tuturor Ideilor transcendentale şi potrivit căruia aceste Idei sunt produse paralel şi corespunzător celor trei feluri de silogisme.

Se înțelege de la sine că rațiunea, în această intenție a ei, anume numai de a-şi reprezenta determinarea completă şi necesară a lucrurilor, nu presupune [A 578, B 606] existența unei astfel de ființe care este conformă idealului, ci numai Ideea ei, pentru a deriva dintr-o totalitate necondiționată a determinării complete pe cea condiționată, adică pe cea a limitatului. Deci pentru ea idealul este prototipul *(prototypon)* tuturor lucrurilor, care toate, fiind copii imperfecte *(ectypa)*, îşi scot de aici materia posibilității lor şi, apropiindu-se mai mult sau mai puțin de prototip, rămân totuşi totdeauna infinit de departe de el, pentru a-l ajunge.

Astfel, orice posibilitate a lucrurilor (a sintezei diversului în ce priveşte conținutul) este considerată ca derivată, şi numai posibilitatea lucrurilor care conține în sine toată realitatea este apreciată ca originară. Căci toate negațiile (care totuşi sunt singurele predicate, prin care tot restul poate fi distins de ființa reală prin excelență) sunt simple limitări ale unei realități mai mari şi în sfârşit a celei supreme, prin urmare ele o presupun şi sunt numai derivate din ea în ce priveşte conținutul. Toată diversitatea lucrurilor nu este decât un tot atât de divers mod de a limita conceptul realității supreme, care este substratul ei comun, după cum toate figurile nu sunt posibile decât ca moduri diferite de a limita spațiul infinit. De aceea, obiectul idealului lor, care îşi are sediul numai în rațiune, se numeşte şi *ființa originară (ens originarium)*, iar întrucât nu are nici o altă ființă deasupra ei, se numeşte *ființa supremă (ens summum)*, şi întrucât tot i se subordonează, ca fiind condiționat, se numeşte *ființa* [A 579, B 607] *ființelor (ens entium)*. Dar toate acestea nu desemnează un raport obiectiv al unui obiect real cu alte lucruri, ci raportul *Ideii* față *de concepte*, şi ne lasă în totală ignoranță în ce priveşte existența unei ființe de o superioritate atât de eminentă.

Cum nu se poate nici spune că o ființă originară constă din mai multe ființe derivate, căci fiecare din ele o presupune pe aceasta şi prin urmare nu o poate constitui, idealul ființei originare trebuie gândit şi ca simplu.

Derivarea oricărei alte posibilități din această ființă originară nu poate fi, exact vorbind, nici considerată ca o *limitare* a realității ei supreme şi oarecum ca o *diviziune* a ei, deoarece

atunci fiinţa originară ar fi considerată ca un simplu agregat de fiinţe derivate, ceea ce, după cele de mai sus, este imposibil, deşi iniţial am reprezentat-o astfel într-o primă schiţă grosolană. Realitatea supremă ar sta mai curând la baza posibilităţii tuturor lucrurilor ca un *principiu* şi nu ca un *ansamblu*, iar diversitatea lucrurilor nu s-ar baza pe limitarea fiinţei originare însăşi, ci pe desfăşurarea ei completă, căreia i-ar aparţine şi toată sensibilitatea noastră, împreună cu toată realitatea din fenomen, care nu poate aparţine Ideii de fiinţă supremă, ca un ingredient.

[A 580, B 608] Dacă urmărim mai departe această Idee, ipostaziind-o, vom putea determina fiinţa originară prin simplul concept de realitate supremă, ca o fiinţă unică, simplă, atotsuficientă, eternă etc., într-un cuvânt, în plenitudinea ei necondiţionată, prin toate predicatele. Conceptul unei astfel de fiinţe este acela de Dumnezeu, gândit în sens transcendental; şi astfel idealul raţiunii pure este obiectul unei *teologii* transcendentale, aşa cum am arătat şi mai sus.

Totuşi această folosire a Ideii transcendentale ar depăşi limitele determinării şi admisibilităţii ei. Căci raţiunea n-a pus-o la baza determinării complete a lucrurilor în genere decât în calitate de *concept* al întregii realităţi, fără a cere ca toată această realitate să fie dată obiectiv şi să constituie ea însăşi un lucru. Acesta din urmă este o simplă ficţiune, prin care reunim şi realizăm diversul Ideii noastre într-un ideal, ca într-o fiinţă particulară, fără a fi autorizaţi, neavând nici măcar posibilitatea de a admite o astfel de ipoteză, precum şi consecinţele care decurg dintr-un astfel de ideal; ele nu privesc întru nimic şi nu influenţează câtuşi de puţin determinarea completă a lucrurilor în genere, în vederea căreia numai a fost necesară Ideea.

[A 581, B 609] Nu este suficient să descriem procedeul raţiunii noastre şi dialectica ei, ci trebuie să căutăm să descoperim şi izvoarele ei, pentru a putea explica această aparenţă însăşi ca un fenomen al intelectului; căci idealul despre care vorbim este întemeiat pe o Idee naturală, şi nu numai arbitrară. De aceea întreb: cum se face că raţiunea ajunge să considere orice posibilitate a lucrurilor ca derivată dintr-o posibilitate unică ce îi stă la bază, anume cea a realităţii supreme, şi apoi să o presupună pe aceasta ca fiind conţinută într-o fiinţă originară particulară?

Răspunsul se oferă de la sine din expunerile Analiticii transcendentale. Posibilitatea obiectelor simţurilor este un raport al acestor obiecte faţă de gândirea noastră, în care ceva (anume forma empirică) poate fi gândit *a priori*, iar ceea ce constituie materia, realitatea în fenomen (ceea ce corespunde senzaţiei), trebuie să fie dat, fără care acel ceva nici n-ar putea fi gândit şi prin urmare posibilitatea lui n-ar putea fi reprezentată. Dar un obiect al simţurilor nu poate fi determinat complet decât atunci când este comparat cu toate predicatele fenomenului şi este reprezentat prin ele afirmativ sau negativ. Dar cum ceea ce constituie lucrul însuşi (în fenomen), adică realul, trebuie să fie dat, fără care nici n-ar putea fi gândit, şi [A 582, B 610] cum realul tuturor fenomenelor este dat numai în experienţa unică, atotcuprinzătoare, materia posibilităţii tuturor obiectelor simţurilor trebuie presupusă ca dată într-un ansamblu, pe a cărui limitare numai se pot baza orice posibilitate a obiectelor empirice, diferenţa dintre ele şi determinarea lor completă. Într-adevăr, nouă nu ne pot fi date alte obiecte decât cele ale simţurilor, şi nicăieri în altă parte decât în contextul unei experienţe posibile, prin urmare nimic nu este un obiect *pentru noi*, dacă nu presupune drept condiţie a posibilităţii lui ansamblul întregii realităţi empirice. Printr-o iluzie firească, considerăm aceasta ca pe un principiu care trebuie să fie valabil despre toate lucrurile în genere, în timp ce el nu este propriu-zis valabil decât pentru cele care ne sunt date ca obiecte ale simţurilor noastre. Prin urmare, vom considera principiul empiric al conceptelor noastre despre posibilitatea lucrurilor ca fenomene, după suprimarea aeestei restricţii, ca pe un principiu transcendental al posibilităţii lucrurilor în genere.

Că ipostaziem apoi această Idee despre ansamblul întregii realităţi vine de acolo că noi transformăm dialectic unitatea *distributivă* a folosirii experimentale a intelectului într-o unitate *colectivă* a unui tot al experienţei, şi în acest întreg al fenomenelor gândim un lucru particular care cuprinde în sine întreaga realitate empirică, care apoi, datorită [A 583, B 611] subrepţiunii transcendentale amintite, este confundat cu conceptul unui lucru care se află în vârful posibilităţii tuturor lucrurilor, pentru a căror determinare completă el oferă condiţiile reale[*].

[*] Acest ideal al fiinţei suveran reale este deci, deşi nu e decât o simplă reprezentare, mai întâi *realizat*, adică transformat în obiect, apoi este *ipostaziat* şi, în fine, printr-un progres natural al raţiunii către completarea unităţii, este chiar personificat, cum vom arăta în curând, deoarece unitatea regulativă a experienţei nu se întemeiază pe fenomenele însele (numai pe sensibilitate), ci

Capitolul al treilea

Secțiunea a treia

DESPRE ARGUMENTELE RAȚIUNII SPECULATIVE ÎN SPRIJINUL EXISTENȚEI UNEI FIINȚE SUPREME

Cu toată această trebuință urgentă a rațiunii de a presupune ceva care să poată sta pe deplin la baza intelectului pentru determinarea completă a conceptelor lui, rațiunea observă totuşi prea uşor caracterul ideal şi pur fictiv al unei astfel de supoziții, pentru ca să se lase convinsă numai prin aceasta de a accepta imediat ca pe o ființă reală o simplă creație a gândirii ei, dacă n-ar fi împinsă de altceva să-şi caute undeva starea de repaus în regresia de la condiționatul care este dat spre necondiționat, care fără îndoială, în sine şi [A 584, B 612] potrivit simplului lui concept, nu este dat ca real, dar care poate completa seria condițiilor duse până la principiile lor. Acesta este mersul firesc pe care îl urmează orice rațiune omenească, chiar cea mai comună, deşi nu fiecare se menține pe această cale. Ea nu începe de la concepte, ci de la experiența comună, şi pune deci la bază ceva existent. Acest teren însă se scufundă, dacă nu se sprijină pe stânca imobilă a absolut necesarului. Dar şi această stâncă pluteşte fără sprijin, dacă în afara ei şi sub ea este spațiu vid şi dacă ea însăşi nu umple totul, nemailăsând astfel loc pentru întrebarea de ce, adică dacă ea nu este infinită ca realitate.

Dacă există ceva, orice, trebuie admis şi că există ceva *în mod necesar*. Căci contingentul nu există decât sub condiția altui lucru, ca fiind cauza lui, şi acesteia i se aplică mai departe acelaşi raționament, până se ajunge la o cauză care nu este contingentă, şi tocmai de aceea există fără condiție în mod necesar. Acesta este argumentul pe care îşi bazează rațiunea înaintarea ei spre ființa originară.

[A 585, B 613] Dar rațiunea caută conceptul unei ființe care să fie apt pentru o astfel de calitate eminentă a existenței, cum este necesitatea necondiționată, nu atât pentru a conchide *a priori* de la conceptul acesteia la existența ei (căci, dacă ar cuteza să procedeze astfel, n-ar trebui să cerceteze în genere decât printre simple concepte şi n-ar avea nevoie să pună la bază o existență dată), ci numai pentru a găsi printre toate conceptele lucrurilor posibile pe acela care nu are în sine nimic contrar necesității absolute. Că totuşi ceva trebuie să existe absolut necesar este considerat ca stabilit prin primul raționament. Dar dacă ea poate înlătura tot ceea ce nu se împacă cu această necesitate, afară de un singur lucru, acest lucru este ființa absolut necesară, indiferent dacă putem înțelege sau nu necesitatea ei, adică dacă o putem deriva numai din conceptul ei.

Dar lucrul, al cărui concept cuprinde în sine răspunsul la orice întrebare, lucrul care nu este deficient în nici un caz şi din nici un punct de vedere şi care este suficient pretutindeni în calitate de condiție, pare să fie, tocmai de aceea, ființa care se potriveşte cu necesitatea absolută; căci, posedând în sine toate condițiile pentru tot ce este posibil, acest lucru însuşi nu are nevoie de nici o condiție, ba nu este nici măcar capabil de ea, prin urmare cel puțin într-un caz satisface conceptul de necesitate necondiționată; în aceasta nu-l poate egala [A 586, B 614] nici un alt concept care, fiind deflcient şi având nevoie de completare, nu indică un astfel de caracter de independență față de toate condițiile următoare. Este adevărat că de aici nu se poate conchide sigur că ceea ce nu cuprinde în sine condiția supremă şi completă în toate privințele trebuie să fie condiționat în ce priveşte existența lui, dar îi lipseşte totuşi singurul indiciu de existență necondiționată care face rațiunea în stare să recunoască, printr-un concept *a priori*, vreo ființă ca necondiționată.

Conceptul unei ființe dotate cu realitate supremă s-ar potrivi deci cel mai bine, dintre toate conceptele lucrurilor posibile, cu conceptul unei ființe necondiționat necesare, şi chiar dacă nu-l satisface pe deplin, totuşi nu avem nici o alegere, ci ne vedem constrânşi să ne ținem de el,

---

pe legarea diversului lor de către *intelect* (într-o apercepție); prin urmare unitatea realității supreme şi determinabilitatea completă (posibilitatea) a tuturor lucrurilor par să se afle într-un intelect suprem, adică într-o *inteligență*.

fiindcă nu putem arunca în vânt existența unei ființe necesare; dar dacă o admitem, nu putem totuși găsi nimic în întreg câmpul posibilității care ar putea pretinde cu temei o astfel de prerogativă în existență.

Așa este deci mersul firesc al rațiunii omenești. Mai întâi ea se convinge de existența *unei oarecare* ființe necesare. În ea, rațiunea recunoaște o existență necondiționată. Apoi ea caută conceptul a ceea ce este independent de orice condiție și [A 587, B 615] îl găsește în ceea ce în sine este condiția suficientă pentru orice altceva, adică în ceea ce conține toată realitatea. Dar totul fără limite este unitate absolută și implică conceptul unei ființe unice, anume al ființei supreme; și rațiunea conchide astfel că ființa supremă, ca principiu originar al tuturor lucrurilor, există absolut necesar.

Acestui concept nu i se poate contesta o anumită temeinicie când, după ce s-a admis existența unei oarecare ființe necesare și s-a convenit că trebuie să-i dăm adeziunea, este vorba de *decizii*, anume unde vrem să o plasăm; căci atunci .nu putem alege mai potrivit sau mai curând nu avem nici un fel de alegere, ci suntem constrânși să ne dăm votul pentru unitatea absolută a realității complete, ca izvor originar al posibilității. Dar dacă nimic nu ne împinge să ne decidem și preferăm să lăsăm la o parte toată această chestiune până în momentul în care am fi constrânși, prin toată greutatea argumentelor, să ne dăm adeziunea, adică atunci când se pune chestiunea numai de *a aprecia* cât cunoaștem din această problemă și cât ne măgulim numai că știm, atunci raționamentul de mai sus nu apare nici pe departe într-o formă atât de avantajoasă, și are nevoie de îngăduință pentru a suplini lipsa titlurilor lui legitime.

În adevăr, dacă admitem totul așa cum ni se prezintă aici, anume că, mai întâi, de la oricare existență dată [A 588, B 616] (eventual chiar și numai de la a mea proprie) se conchide legitim existența unei ființe necondiționat necesare, în al doilea rând că eu trebuie să consider ca absolut necondiționată o ființă care conține toată realitatea, deci și toată condiția, prin urmare este găsit astfel conceptul unui lucru care este propriu pentru necesitatea absolută, de aici nu se poate totuși conchide că conceptul unei ființe limitate, care nu are realitate supremă, contrazice, din această cauză, necesitatea absolută. Căci, deși în conceptul ei nu întâlnesc necondiționatul, care implică totalitatea condițiilor, de aici totuși nu urmează că existența ei trebuie să fie, de aceea, condiționată, așa cum într-un silogism ipotetic nu pot spune: acolo unde nu există o anumită condiție (anume, aici, a totalității după concepte) nu există nici condiționatul. Dimpotrivă, ne rămâne îngăduit să considerăm și pe toate celelalte ființe limitate ca necondiționat necesare, deși nu putem conchide necesitatea lor din conceptul general pe care îl avem despre ele. Dar în modul acesta, acest argument nu ne-ar fi procurat nici cel mai neînsemnat concept despre însușirile unei ființe necesare și n-ar fi dus niciodată la ceva.

Acest argument păstrează totuși o anumită importanță și un prestigiu, care nu-i pot fi răpite [A 589, B 617] imediat, din cauza acestei insuficiențe obiective. Căci presupuneți că există obligații care în Ideea rațiunii ar fi absolut juste, dar fără nici o realitate în aplicarea lor la noi înșine, adică fără mobile, dacă n-ar fi presupusă o ființă supremă, care să poată da legilor practice eficiență și greutate; atunci am avea și o obligație de a urma conceptele care, chiar dacă n-ar putea fi obiectiv suficiente, sunt totuși decisive după criteriul rațiunii noastre și în comparație cu care noi nu cunoaștem nimic mai bun și mai convingător. Datoria de a alege ar scoate din echilibru, printr-un adaos practic, nehotărârea speculației, ba rațiunea n-ar găsi o justificare nici chiar în fața ei însăși, ca cel mai indulgent judecător, dacă din mobile presante, deși neavând decât o cunoaștere deficientă, n-ar fi urmat aceste principii ale judecății ei, mai presus de care noi totuși cel puțin nu cunoaștem altele mai bune.

Acest argument, deși este de fapt transcendental, fiindcă se bazează pe insuficiența intrinsecă a contingentului, este totuși atât de simplu și de natural, încât corespunde celui mai comun simț omenesc, de îndată ce îi este prezentat. Vedem lucrurile schimbându-se, născându-se și pierind; ele, sau cel puțin starea lor, trebuie să aibă deci o cauză. Dar despre orice cauză care poate fi [A 590, B 618] dată vreodată în experiență, se poate pune iarăși aceeași întrebare: unde oare să punem cauzalitatea *supremă* mai bine decât acolo unde se află și cauzalitatea cea *mai înaltă*, adică în acea ființă care conține în sine originar rațiunea suficientă pentru orice efect posibil și al cărei concept se realizează foarte ușor prin trăsătura unică a unei perfecțiuni

atotcuprinzătoare. Noi considerăm apoi această cauză supremă ca absolut necesară, deoarece găsim că este absolut necesar să ne urcăm până la ea şi nu avem nici un motiv să mergem mai departe, dincolo de ea. De aceea vedem la toate popoarele cum, prin cel mai orb politeism, sclipesc totuşi câteva scântei de monoteism, la care n-a dus reflectarea şi speculaţia adâncă, ci numai un mers natural, devenit încetul cu încetul clar, al intelectului comun.

PRIN RAŢIUNEA SPECULATIVĂ NU SUNT POSIBILE DECÂT TREI MODURI DE A DEMONSTRA EXISTENŢA LUI DUMNEZEU

Toate căile care s-au deschis în acest scop pleacă sau de la experienţa determinată şi de la natura particulară a lumii noastre sensibile, cunoscute prin experienţă, şi urcă de la ea, după legile cauzalităţii, până la cauza supremă dinafara lumii, sau ele nu iau ca punct de plecare empiric decât o experienţă nedeterminată, adică o existenţă oarecare, sau, în sfârşit, fac abstracţie de orice experienţă şi conchid complet *a priori*, din simple concepte, existenţa unei cauze supreme. [A 591, B 619] Prima este dovada *fizico-teologică*, a doua - dovada *cosmologică*, a treia - dovada *ontologică*. Nu există mai multe şi nici nu pot exista.

Voi arăta că raţiunea realizează tot atât de puţin pe o cale (cea empirică) ca şi pe cealaltă (cea transcendentală) şi că în zadar îşi întinde aripile spre a depăşi lumea sensibilă prin simpla putere a speculaţiei. Dar în ce priveşte ordinea în care aceste moduri de dovedire trebuie prezentate examinării, ea va fi exact inversă celei pe care o urmează raţiunea care se extinde treptat, şi în care le-am prezentat şi noi mai întâi. În adevăr, se va vedea că deşi experienţa dă primul prilej, totuşi numai *conceptul transcendental* călăuzeşte raţiunea în această năzuinţă a ei şi îi fixează ţinta pe care şi-a propus-o în toate încercările de acest fel. Voi începe deci cu examinarea dovezii transcendentale şi după aceea voi vedea ce poate face adaosul empiricului pentru sporirea puterii ei demonstrative.

[A 592, B 620] *Capitolul al treilea*
Secţiunea a patra

DESPRE IMPOSIBILITATEA UNEI DOVEZI ONTOLOGICE A EXISTENŢEI LUI DUMNEZEU

Din cele expuse până acum se vede lesne că conceptul unei fiinţe absolut necesare este un concept pur al raţiunii, adică o simplă Idee, a cărei realitate obiectivă nu e nici pe departe dovedită prin faptul că raţiunea are nevoie de ea, şi care nici nu face decât să ne indice o anumită totalitate inaccesibilă şi serveşte propriu-zis mai mult pentru a limita intelectul decât pentru a-l extinde asupra unor obiecte noi. Dar aici e un lucru ciudat şi paradoxal: că raţionamentul prin care conchidem de la o existenţă dată în genere la o fiinţă oarecare absolut necesară pare a fi presant şi just, şi totuşi avem cu totul contra noastră toate condiţiile intelectului de a-şi făuri un concept despre o atare necesitate.

În toate timpurile s-a vorbit despre fiinţa *absolut* necesară, şi s-a depus trudă nu atât pentru a înţelege dacă şi cum poate fi chiar şi numai gândit un lucru de felul acesta, cât mai curând, pentru a-i dovedi existenţa. O definiţie nominală a acestui concept este, desigur, foarte uşoară, spunând că el este ceva a cărui nonexistenţă este imposibilă; dar cu aceasta nu devenim cu nimic mai [A 593, B 621] cunoscători în privinţa condiţiilor care fac imposibil de a considera nonexistenţa unui lucru ca absolut inconceptibilă; aceste condiţii fiind propriu-zis ceea ce vrem să cunoaştem - anume dacă prin acest concept gândim în general ceva sau nu gândim nimic. Căci a îndepărta, prin cuvântul *necondiţionat*, toate condiţiile de care are nevoie totdeauna intelectul pentru a considera ceva ca necesar, nu mă face nici pe departe să înţeleg dacă prin acest concept al necondiţionat-necesarului mai gândesc ceva sau poate nu gândesc nimic.

Ba mai mult: s-a mai crezut că acest concept adoptat la simplă întâmplare, devenit apoi foarte familiar, poate fi explicat printr-o mulțime de exemple, astfel încât toată cercetarea ulterioară cu privire la inteligibilitatea lui a părut cu totul inutilă. Orice judecată a geometriei, de exemplu că un triunghi are trei unghiuri, este absolut necesară; şi astfel s-a vorbit despre un obiect, care se află cu totul în afara sferei intelectului nostru, ca şi cum am înțelege foarte bine ce vrem să spunem cu conceptul despre acest obiect.

Toate exemplele date sunt luate, fără excepție, numai din *judecăți*, iar nu din *lucruri* şi din existența lor. Dar necesitatea necondiționată a judecăților nu este o necesitate absolută a lucrurilor. Căci necesitatea absolută a judecății nu este decât o necesitate condiționată a lucrului sau a [A 594, B 622] predicatului în judecată. Judecata precedentă nu afirma că trei unghiuri sunt absolut necesare, ci că, dacă este dată condiția că un triunghi există (este dat), atunci în mod necesar există (în el) şi trei unghiuri. Cu toate acestea, necesitatea logică a dovedit o atât de mare putere de iluzie, încât după ce ne-am format despre un lucru un concept *a priori* astfel încât, după părerea noastră, existența să fie cuprinsă în sfera lui, de aici s-a crezut că se poate conchide cu certitudine că, deoarece existența este atribuită în mod necesar obiectului acestui concept, adică în condiția că eu pun acest lucru ca dat (ca existând), atunci şi existența lui este pusă în mod necesar (după regula identității) şi că, în consecință, această ființă este ea însăşi absolut necesară, fiindcă existența ei este gândită în acelaşi timp într-un concept arbitrar admis şi cu condiția că eu pun obiectul lui.

Dacă într-o judecată identică suprim predicatul şi păstrez subiectul, rezultă o contradicție, şi de aceea zic: predicatul convine subiectului în mod necesar. Dar dacă suprim subiectul împreună cu predicatul, nu rezultă nici o contradicție, căci *nu mai există nimic* care să poată fi contrazis. A pune un triunghi şi a-i suprima totuşi cele trei unghiuri este contradictoriu, dar a suprima triunghiul împreună cu cele trei unghiuri ale lui nu este nici o contradicție. Exact la fel stau lucrurile şi cu conceptul despre o ființă absolut necesară. [A 595, B 623] Dacă suprimați existența ei, atunci suprimați lucrul însuşi cu toate predicatele lui; de unde să vină atunci contradicția? Extern nu există nimic cu care să vină în contradicție, căci lucrul nu trebuie să fie necesar extern; nici intern nu există nimic, căci prin suprimarea lucrului însuşi ați suprimat totodată tot ce este intern. Dumnezeu este atotputernic; aceasta este o judecată necesară. Atotputernicia nu poate fi suprimată, dacă puneți o divinitate, adică o ființă *infinită*, al cărei concept este identic cu ea. Dar, dacă spuneți: *Dumnezeu nu există*, atunci nu este dată nici atotputernicia, nici vreun altul din predicatele lui; căci ele sunt toate suprimate o dată cu subiectul, şi în această idee nu se arată nici cea mai mică contradicție.

Ați văzut deci că dacă suprim predicatul unei judecăți împreună cu subiectul nu poate rezulta niciodată o contradicție internă, oricare ar fi predicatul. Acum nu vă mai rămâne altă perspectivă decât aceea de a spune: există subiecte care nu pot fi deloc suprimate, care deci trebuie să rămână. Dar aceasta e ca şi cum ai spune: există subiecte absolut necesare; o supoziție de a cărei legitimitate eu m-am îndoit şi a cărei posibilitate voi vreți să mi-o dovediți. Căci nu-mi pot face nici cel mai neînsemnat concept despre un lucru care, în cazul că ar fi suprimat împreună cu toate predicatele lui, ar mai rămâne [A 596, B 624] o contradicție; iar fără contradicție eu nu am, prin simple concepte pure *a priori*, nici un criteriu al imposibilității.

Împotriva tuturor acestor raționamente generale (de la care nu se poate sustrage nici un om) voi mă provocați printr-un caz, pe care îl prezentați ca o dovadă de fapt: că există totuşi un concept, şi anume numai acest *singur* concept, fiindcă nonexistența sau suprimarea obiectului ei este în sine contradictorie şi că acesta este conceptul ființei infinit reale. Această ființă, spuneți voi, are toată realitatea şi voi sunteți îndreptățiți să admiteți ca posibilă o astfel de ființă (ceea ce consimt deocamdată, deşi un concept care nu se contrazice nu dovedeşte nici pe departe posibilitatea obiectului)[*]. Însă în realitatea totală este cuprinsă şi existența, deci existența este

[*] Conceptul este totdeauna posibil, dacă nu se contrazice. Acesta este criteriul logic al posibilității şi, prin aceasta, obiectul lui nu se diferențiază de *nihil negativum*. Dar cu toate acestea, el poate fi un concept vid, dacă realitatea obiectivă a sintezei, prin care ia naştere conceptul, nu este demonstrată în mod special, iar această demonstrație se bazează, totdeauna, aşa cum am arătat mai sus, pe principiile experienței posibile si nu pe principiul analizei (principiul contradicției). Acesta este un avertisment de a nu conchide imediat de la posibilitatea (logică) a conceptelor la posibilitatea (reală) a lucrurilor.

inclusă în conceptul de posibil. Iar dacă [A 597, B 625] acest lucru este suprimat, este suprimată şi posibilitatea internă a lucrului, ceea ce este contradictoriu.

Răspund: voi aţi şi comis o contradicţie când aţi strecurat, în conceptul unui lucru pe care aţi vrut să-l gândiţi numai în ce priveşte posibilitatea lui, conceptul existenţei lui, indiferent sub ce nume ascuns. Dacă vă îngăduim acest lucru, aţi câştigat în aparenţă jocul, dar în realitate n-aţi spus nimic; căci aţi comis o simplă tautologie. Vă întreb: este oare judecata *lucrul cutare sau cutare* (pe care vi-l admit ca posibil, oricare ar fi el) *există*, este, zic, această judecată analitică sau sintetică? Dacă e analitică, atunci prin existenţa lucrului nu adăugaţi nimic la ideea voastră despre lucru; dar, în acest caz, sau ideea care este în voi ar trebui să fie lucrul însuşi, sau aţi presupus o existenţă ca aparţinând posibilităţii şi atunci existenţa este, aşa-zicând, conchisă din posibilitatea internă, ceea ce nu e decât o nenorocită tautologie. Cuvântul realitate, care sună altfel în conceptul lucrului decât existenţa în conceptul predicatului, nu rezolvă chestiunea. Căci chiar dacă numiţi realitate tot ceea ce puneţi (fără a determina ceea ce puneţi), aţi pus şi aţi acceptat ca real lucrul cu toate predicatele lui în conceptul subiectului, iar în predicat voi îl repetaţi [A 598, B 626] numai. Dacă, dimpotrivă, mărturisiţi, aşa cum pe drept trebuie să mărturisească orice om inteligent, că orice judecată existenţială este sintetică, cum vreţi atunci să afirmaţi că predicatul existenţei nu poate fi suprimat fără contradicţie? Căci acest privilegiu nu aparţine propriu-zis decât judecăţilor analitice, al căror caracter se întemeiază tocmai pe aceasta.

Aş putea spera, desigur, să nimicesc această arguţie speculativă, fără multe ocoluri, printr-o determinare exactă a conceptului de existenţă, dacă n-aş fi găsit că iluzia izvorâtă din confundarea unui predicat logic cu unul real (adică a determinării unui lucru) refuză aproape orice lămurire. Ca *predicat logic* poate servi tot ce vrei, chiar şi subiectul poate deveni propriul lui predicat; căci logica face abstracţie de orice conţinut. Dar *determinarea* este un predicat care se adaugă la conceptul subiectului şi îl sporeşte. Ea nu trebuie deci să fie deja conţinută în el.

A fi nu este, evident, un predicat real, adică un concept despre ceva, care s-ar putea adăuga conceptului unui lucru. Ci este numai punerea unui lucru sau a unor determinări în sine. În folosirea logică, acest verb este numai copula unei judecăţi. Judecata: *Dumnezeu este atotputernic* conţine două concepte, care îşi au obiectele lor: Dumnezeu şi atotputernicia; micul cuvânt *este* nu e vreun predicat în plus, ci numai [A 599, B 627] ceea ce pune predicatul *în relaţie* cu subiectul. Dacă însă iau subiectul (Dumnezeu) cu toate predicatele lui (dintre care face parte şi atotputernicia) şi zic: *Dumnezeu este* sau este un Dumnezeu, eu nu adaug un nou predicat la conceptul despre Dumnezeu, ci pun numai subiectul în sine cu toate predicatele lui, şi anume *obiectul*, în relaţie cu *conceptul* meu. Ambele trebuie să conţină exact acelaşi lucru, şi de aceea la conceptul care exprimă numai posibilitatea nu se poate adăuga nimic mai mult, prin faptul că eu gândesc obiectul lui ca absolut dat (prin expresia: el este). Şi astfel realul nu conţine nimic mai mult decât simplul posibil. O sută de taleri reali nu conţin nimic mai mult decât o sută de taleri posibili. Căci, cum talerii posibili exprimă conceptul, iar talerii reali obiectul şi punerea lui în sine, în cazul în care obiectul ar conţine mai mult decât conceptul, conceptul meu n-ar exprima întregul obiect şi deci nici n-ar fi conceptul lui adecvat. Dar, la averea mea, o sută de taleri reali înseamnă mai mult decât simplul concept despre o sută de taleri (adică a posibilităţii lor). Căci obiectul din realitate nu este conţinut analitic numai în conceptul meu, ci se adaugă sintetic la conceptul meu (care este o determinare a stării mele), fără ca prin această existenţă dinafara conceptului meu aceşti o sută de taleri gândiţi să fie câtuşi de puţin înmulţiţi.

[A 600, B 628] Când gândesc deci un lucru, oricare şi oricâte ar fi predicatele (chiar în determinarea completă), nu se adaugă nimic lucrului prin faptul că adaug: acest lucru *este*. Căci altfel n-ar exista acelaşi lucru, ci mai mult decât gândisem în concept, şi n-aş putea spune că există tocmai obiectul conceptului meu. Şi chiar dacă gândesc într-un lucru întreaga realitate afară de una singură, prin faptul că spun că există un astfel de lucru deficient, nu i se adaugă realitatea care îi lipseşte; ci el există chiar cu aceeaşi lipsă pe care o avea când l-am gândit, căci altfel ar exista altceva decât am gândit. Dar dacă gândesc o fiinţă ca realitate supremă (fără lipsuri), rămâne mereu întrebarea dacă ea există sau nu. Căci deşi conceptului meu nu-i lipseşte nimic din conţinutul real posibil al unui lucru în genere, totuşi mai lipseşte ceva raportului cu întreaga stare a gândirii mele, anume că e posibilă cunoaşterea acelui obiect şi *a posteriori*. Şi

aici se arată şi cauza dificultăţii care are loc în acest punct. Dacă ar fi vorba de un obiect al simţurilor, n-aş putea confunda existenţa lucrului cu simplul concept al lucrului. Căci, prin concept, obiectul este gândit numai în acord cu condiţiile generale ale unei cunoaşteri empirice posibile în genere, pe când prin existenţă el este gândit ca fiind conţinut în contextul întregii experienţe; [A 601, B 629] dacă deci prin legătura cu conţinutul întregii experienţe conceptul despre obiect nu este sporit câtuşi de puţin, gândirea noastră capătă prin el o percepţie posibilă în plus. Dacă vrem, dimpotrivă, să gândim existenţa numai prin categoria pură, nu este de mirare că nu putem indica nici un criteriu pentru a o distinge de simpla posibilitate.

Oricare ar fi deci conţinutul şi sfera conceptului nostru despre un obiect, totuşi noi trebuie să ieşim din el pentru a-i atribui existenţa. La obiectele simţurilor se realizează aceasta prin legătura cu vreuna din percepţiile mele după legi empirice, dar pentru obiectele gândirii pure nu există absolut nici un mijloc de a cunoaşte existenţa lor, deoarece ea ar trebui cunoscută complet *a priori*; însă conştiinţa noastră despre orice existenţă (fie nemijlocit prin percepţie, fie prin raţionamente care leagă ceva cu percepţia) aparţine cu totul unităţii experienţei; şi o existenţă în afara acestui câmp nu poate fi declarată, desigur, în mod absolut ca imposibilă, ea însă este o supoziţie pe care nu o putem justifica prin nimic.

Conceptul unei fiinţe supreme este în unele privinţe o Idee foarte utilă; dar tocmai fiindcă este numai o Idee, ea este, prin ea singură, cu totul incapabilă să extindă cunoaşterea noastră cu privire la ceea ce există. [A 602, B 630] Ea nu este în stare nici măcar atât: să ne înveţe ceva în plus în privinţa posibilităţii. Caracterul analitic al posibilităţii, care constă în aceea că simple puneri (realităţi) nu provoacă contradicţii, nu i se poate, desigur, contesta; dar cum legarea tuturor însuşirilor reale într-un lucru este o sinteză, despre posibilitatea căreia nu putem judeca *a priori*, fiindcă nouă nu ne sunt date realităţile în mod specific şi chiar dacă s-ar întâmpla acest lucru n-ar avea loc nici o judecată, caracterul posibilităţii cunoştinţelor sintetice trebuind să fie căutat totdeauna numai în experienţă, căreia însă nu-i poate aparţine obiectul unei Idei; astfel, vestitul Leibniz n-a realizat nici pe departe ceea ce îşi închipuia el, măgulindu-se anume să cunoască *a priori* posibilitatea unei fiinţe ideale atât de sublime.

Dovada ontologică (cartesiană) deci, atât de celebră, care caută să demonstreze, din concepte, existenţa unei fiinţe supreme înseamnă cheltuială zadarnică de străduinţă şi muncă; iar din simple Idei un om s-ar îmbogăţi tot atât de puţin în cunoştinţe ca şi un negustor în averea lui, care, vrând să-şi amelioreze situaţia, ar adăuga câteva zerouri în registrul lui de casă.

[A 603, B 631] *Capitolul al treilea*

Sectiunea a cincea

DESPRE IMPOSIBILITATEA UNEI DOVEZI COSMOLOGICE A EXISTENŢEI LUI DUMNEZEU

A fost ceva cu totul nefiresc şi o simplă reînnoire a glumei scolastice să vrei să scoţi dintr-o Idee schiţată cu totul arbitrar existenţa obiectului însuşi, corespunzătoare acestei Idei. De fapt, acest lucru nu s-ar fi încercat niciodată pe această cale, dacă n-ar fi premers nevoia raţiunii noastre de a admite, pentru existenţă în genere, ceva necesar (la care să ne putem opri în urcare) şi dacă, ţinând seamă că această necesitate trebuie să fie necondiţionată şi certă *a priori*, raţiunea n-ar fi fost constrânsă să caute un concept, care să satisfacă pe cât posibil o atare cerinţă şi să ne facă să cunoaştem complet *a priori* o existenţă. S-a crezut că acest concept poate fi găsit în Ideea unei fiinţe suveran-reale, şi această Idee a fost folosită numai pentru o cunoaştere mai determinată a acelui lucru despre care eram convinşi sau încredinţaţi din alte surse că trebuie să existe, anume a fiinţei necesare. Dar acest mers firesc al raţiunii a fost disimulat şi, în loc de a sfârşi cu acest concept, s-a încercat să se pornească de la el, pentru a deriva din el necesitatea existenţei, pe care el era destinat [A 604, B 632] numai să o completeze. De aici a izvorât

nefericita dovadă ontologică care nu cuprinde ceva satisfăcător, nici pentru bunul simț sănătos, nici pentru examenul ştiinţific.

Dovada cosmologică, pe care vrem să o examinăm acum, păstrează legătura necesităţii absolute cu realitatea supremă; dar în loc să conchidă, ca dovada de mai înainte, de la realitatea supremă la necesitatea în existenţă, conchide mai curând de la necesitatea necondiţionată, dată în prealabil, a unei fiinţe oarecare la realitatea ei nelimitată şi îndrumă totul cel puţin pe făgaşul unui mod de raţionament, care nu ştiu dacă este raţional sau sofistic, dar care este, cel puţin, natural şi are maximum de putere de persuasiune nu numai pentru intelectul comun, ci şi pentru intelectul speculativ; aşa după cum acest mod de raţionament pune, în mod evident, liniile fundamentale pentru toate dovezile teologiei naturale, pe urmele cărora s-a mers întotdeauna şi se va merge şi mai departe, cu oricâte ghirlande le-am decora şi le-am deghiza. Acum vom prezenta şi supune examinării această dovadă pe care Leibniz o mai numea dovada a *contingentia mundi*.

Ea se formulează astfel: dacă ceva există, trebuie să existe şi o fiinţă absolut necesară. Dar cel puţin eu însumi exist, deci există o fiinţă absolut necesară. Premisa minoră conţine o experienţă, [A 605, B 633] iar premisa majoră conchide de la o experienţă în genere la existenţa necesarului[*]. Dovada pleacă deci propriu-zis de la experienţă şi prin urmare nu este dedusă complet *a priori* sau ontologic; şi fiindcă obiectul oricărei experienţe posibile se numeşte lume, ea se numeşte dovadă *cosmologică*. Cum face abstracţie şi de orice proprietate particulară a obiectelor experienţei, prin care această lume se distinge de oricare alta posibilă, ea se deosebeşte chiar în denumirea ei şi de dovada fizico-teologică, care foloseşte ca argumente observaţiile naturii particulare a lumii noastre sensibile.

Dar dovada conchide mai departe: fiinţa necesară poate fi determinată numai într-un singur mod, adică numai prin unul singur dintre toate predicatele posibile opuse, prin urmare ea trebuie să fie *complet* determinată prin conceptul ei. Dar despre un lucru nu este posibil decât un singur concept care îl determină complet *a priori*, anume conceptul de *ens realissimum*. Astfel, conceptul fiinţei suveran reale este [A 606, B 634] singurul prin care poate fi gândită o fiinţă necesară, adică există în mod necesar o fiinţă supremă.

În acest argument cosmologic se întâlnesc atâtea principii sofistice, încât raţiunea speculativă pare să-şi fi pus în joc aici toată arta ei dialectică pentru a produce maximum de aparenţă transcendentală posibilă. Să lăsăm deocamdată la o parte examinarea raţiunii, pentru a pune în evidenţă numai un vicleşug al ei, prin care prezintă drept un argument nou unul vechi, îmbrăcat în altă haină, şi face apel la consimţământul a doi martori, anume un martor pur raţional şi un altul de atestare empirică, cu toate că nu există decât numai primul, care îşi schimbă doar haina şi vocea, pentru a fi luat drept un al doilea martor. Pentru a-şi pune o temelie sigură, această dovadă se sprijină pe experienţă, şi prin aceasta îşi dă aerul că ar fi diferită de dovada ontologică, care îşi pune întreaga încredere numai în conceptele pure *a priori*. Dar dovada cosmologică se serveşte de această experienţă numai pentru a face un singur pas, anume spre existenţa unei fiinţe necesare în genere. Dovada empirică nu ne poate spune ce însuşiri are această fiinţă, ci aici raţiunea îşi ia rămas bun pentru totdeauna de la dovada empirică şi cercetează numai printre concepte: ce însuşiri anume trebuie să aibă o fiinţă necesară în genere, [A 607, B 635] deci care dintre toate lucrurile posibile conţine în sine condiţiile cerute *(requisita)* pentru o necesitate absolută. Şi ea crede că găseşte aceste *requisita* exclusiv în conceptul unei fiinţe suveran reale şi apoi conchide: aceasta este fiinţa absolut necesară. Este însă clar că aici se presupune că conceptul unei fiinţe dotate cu realitate supremă satisface complet conceptul necesităţii absolute în existenţă, adică se poate conchide de la cea dintâi la cea din urmă; o judecată pe care a afirmat-o argumentul ontologic, care deci este acceptată şi pusă ca fundament în argumentul cosmologic, ceea ce totuşi voisem să evităm. În adevăr, necesitatea absolută este o existenţă din simple concepte. Dacă zic: conceptul de *ens realissimum* este un astfel de concept, şi anume este singurul care se potriveşte şi este adecvat existenţei necesare, atunci trebuie să admit că din el

[*] Această argumentare este prea cunoscută, pentru a fi nevoie de o expunere mai amplă. Ea se bazează pe legea naturală a cauzalităţii, pretins transcendentale, că orice *contingent* îşi are cauza lui, care, dacă la rându-i este contingentă, trebuie să aibă de asemenea o cauză, până când seria cauzelor subordonate între ele trebuie să sfârşească cu o cauză absolut necesară, fără care seria n-ar fi completă.

poate fi dedus cel din urmă. Nu este deci propriu-zis decât dovada ontologică din simple concepte, care conține toată puterea de dovedire în așa-numitul argument cosmologic; și pretinsa experiență este cu totul de prisos, poate numai pentru a ne conduce spre conceptul de necesitate absolută, dar nu pentru a demonstra această necesitate într-un lucru oarecare determinat. Căci de îndată ce avem această intenție, trebuie să părăsim imediat orice experiență și să căutăm printre conceptele pure care dintre ele conțin condițiile [A 608, B 636] posibilității unei ființe absolut necesare. Dar dacă în felul acesta este cunoscută numai posibilitatea unei astfel de ființe, atunci este demonstrată și existența ei; căci aceasta înseamnă că printre toate lucrurile posibile este unul care posedă necesitate absolută, adică această ființă există absolut necesar.

Orice iluzie dintr-un raționament se dezvăluie cel mai ușor când îl expunem sub formă didactică. Iată o astfel de expunere:

Dacă e justă judecata: orice ființă absolut necesară este totodată ființa suveran reală (ceea ce constituie *nervus probandi* al dovezii cosmologice), atunci această judecată, ca toate judecățile afirmative, trebuie să se poată converti cel puțin *per accidens*; deci, unele ființe suveran reale sunt totodată ființe absolut necesare. Dar un *ens realissimum* nu este distinct de un altul în nici un punct, și ceea ce este valabil despre *unele* cuprinse sub acest concept este valabil despre *toate*. Eu voi putea converti prin urmare și în mod absolut judecata (în acest caz), adică: orice ființă *absolut reală* este o ființă necesară. Dar cum această judecată este determinată *a priori* numai din conceptele ei pure, simplul concept al ființei suveran reale trebuie să posede și necesitatea ei absolută; ceea ce tocmai afirma dovada ontologică, dar cea cosmologică nu voia să recunoască, [A 609, B 637] deși în concluziile ei se baza pe această afirmație, însă deghizat.

Astfel, cea de-a doua cale pe care o ia rațiunea speculativă, pentru a dovedi existența ființei supreme, nu numai că e tot atât de înșelătoare ca prima, dar mai are în sine și faptul reprobabil de a comite o *ignoratio elenchi*, pentru că ne promite să ne conducă pe o cărare nouă, dar după un mic ocol ne duce din nou pe vechea cărare, pe care o părăsisem din cauza ei.

Ceva mai înainte am spus că în acest argument cosmologic se ascunde un întreg cuib de pretenții dialectice, pe care critica transcendentală le poate ușor descoperi și distruge. Acum le voi indica numai, și voi lăsa pe seama cititorului exersat să scruteze mai departe și să respingă principiile înșelătoare.

Aici se găsește, de exemplu: 1. Principiul transcendental de a conchide de la contingent la o cauză, care este important numai în lumea simțurilor, dar în afara ei nu are nici măcar un sens. Căci conceptul pur intelectual al contingentului nu poate produce o judecată sintetică, ca aceea a cauzalității, iar principiul cauzalității nu are nici o valoare și nici un criteriu de folosire a lui decât în lumea sensibilă; aici însă el urma să servească tocmai pentru a depăși lumea sensibilă. 2. Principiul, [A 610, B 638] potrivit căruia conchidem de la imposibilitatea unei serii infinite de cauze date, supraordonate, din lumea sensibilă, o cauză primă, la care principiile folosirii rațiunii nu ne îndreptățesc nici chiar în experiență, cu atât mai puțin a extinde acest principiu dincolo de experiență (acolo unde acest lanț nu poate fi nicidecum prelungit). 3. Falsa mulțumire de sine a rațiunii cu privire la completarea acestei serii prin aceea că se înlătură în cele din urmă orice condiție, fără care nu poate totuși avea loc nici un concept al unei necesități; și cum atunci nu se mai poate concepe nimic, se ia aceasta drept o completare a conceptului ei. 4. Confundarea posibilității logice a unui concept despre toată realitatea reunită (fără contradicție internă) cu posibilitatea transcendentală, care are nevoie de un principiu al posibilității de a opera o astfel de sinteză, dar care la rândul ei nu se poate aplica decât în câmpul experiențelor posibile etc.

Artificiul dovezii cosmologice are ca scop numai să evite dovada a *priori*, prin simple concepte, a existenței unei ființe necesare, dovadă care ar trebui efectuată ontologic, pe care însă ne simțim cu totul incapabili s-o efectuăm. În acest scop, conchidem, pe cât se poate, de la o existență reală (a unei experiențe în genere), pusă ca fundament, o condiție oarecare absolut necesară a acestei existențe. Noi nu avem atunci nevoie să-i explicăm posibilitatea. Căci, dacă [A 611, B 639] este dovedit că există, problema posibilității ei devine cu totul inutilă. Dacă vrem să determinăm mai îndeaproape natura acestei ființe necesare, nu căutăm acel ceva care este suficient pentru a înțelege din conceptul lui necesitatea existenței, căci dacă am putea face acest lucru, n-am avea nevoie de o supoziție empirică; nu, noi nu căutăm decât condiția negativă

(conditio sine qua non), fără care o ființă n-ar fi absolut necesară. Acest lucru ar merge foarte bine în oricare altă specie de raționamente care conchid de la o consecință dată la principiul ei; aici însă, din nefericire, se întâmplă că condiția reclamată de necesitatea absolută nu poate fi întâlnită decât într-o singură ființă, care astfel ar trebui să conțină în conceptul ei tot ce este indispensabil necesității absolute şi care deci face posibilă deducția *a priori* a acestei necesități; adică ar trebui să pot conchide şi invers: lucrul căruia i se cuvine acest concept (de realitate supremă) este absolut necesar, şi dacă nu pot conchide în felul acesta (ceea ce trebuie, desigur, să mărturisesc, dacă vreau să evit dovada ontologică), atunci am eşuat şi în noua mea cale, şi mă găsesc iarăşi acolo de unde am pornit. Conceptul de ființă supremă satisface desigur toate problemele *a priori* care se pot pune cu privire la determinările interne ale unui lucru şi este, de aceea, un ideal fără [A 612, B 640] pereche, fiindcă conceptul general îl distinge totodată ca pe un individ printre toate lucrurile posibile. Dar el nu satisface problema propriei lui existențe, singurul lucru care interesa propriu-zis, iar la întrebarea celui care a admis existenta unei ființe necesare şi care voia să ştie numai care dintre toate lucrurile trebuie considerat ca atare nu s-ar putea răspunde: iată, aceasta este ființa necesară.

Este poate permis *să se admită* existența unei ființe suveran suficiente, ca fiind cauza tuturor efectelor posibile, pentru a înlesni rațiunii unitatea principiilor explicative pe care o caută. Dar a merge până acolo încât să spunem că *o astfel de ființă există în mod necesar*, nu mai este expresia modestă a unei ipoteze permise, ci pretenția arogantă a unei certitudini apodictice; căci cunoaşterea despre ceea ce pretindem a şti în mod absolut necesar trebuie să posede şi ea necesitate absolută.

Întreaga problemă a idealului transcendental se reduce la aceasta: sau să găsim pentru necesitatea absolută un concept, sau pentru conceptul despre un lucru oarecare necesitatea lui absolută. Dacă putem să realizăm pe una, trebuie să putem realiza şi pe cealaltă; căci rațiunea nu recunoaşte ca absolut necesar decât ceea ce este necesar din conceptul lui. Dar şi una şi alta [A 613, B 641] depăşeşte complet toate eforturile maxime de *a satisface* intelectul nostru în acest punct, dar şi toate încercările de a-l linişti în privința acestei incapacități a lui.

Necesitatea necondiționată, de care avem indispensabil nevoie, ca de ultimul suport al tuturor lucrurilor, este adevărata prăpastie a rațiunii umane. Nici chiar eternitatea, oricât de cutremurător de sublim ar descri-o un Haller, nu face nici pe departe impresie amețitoare asupra simțirii; căci ea măsoară numai durata lucrurilor, dar nu le *susține*. Nu putem îndepărta ideea, dar nu putem nici s-o suportăm, ca o ființă, pe care noi ne-o reprezentăm ca pe cea mai înaltă dintre toate ființele posibile, să-şi spună oarecum sieşi: eu sunt din eternitate în eternitate, în afară de mine nu există nimic decât ceea ce există numai prin voința mea; *dar de unde sunt eu oare*?Aici totul se scufundă sub noi, şi cea mai mare perfecțiune, ca şi cea mai mică, pluteşte fără suport numai înaintea rațiunii speculative, pe care n-o costă nimic, lăsându-le să dispară, şi pe una, şi pe alta, fără cel mai neînsemnat impediment.

Multe forțe ale naturii, care îşi manifestă existența lor prin anumite efecte, rămân pentru noi impenetrabile, căci prin observație nu le putem sonda destul de departe. Obiectul transcendental care se află la baza fenomenelor şi, o dată cu el, cauza pentru care sensibilitatea noastră este supusă acestor condiții supreme [A 614, B 642] mai curând decât altora sunt şi rămân impenetrabile pentru noi, deşi lucrul însuşi este de altfel dat, însă nu este sesizat. Dar un ideal al rațiunii pure nu poate fi numit *impenetrabil*, căci nu poate oferi altă garanție a realității lui decât nevoia rațiunii de a completa cu ajutorul lui orice unitate sintetică. Deci, fiindcă nu este dat nici măcar ca obiect conceptibil, el nu este nici impenetrabil ca atare; dimpotrivă, ca simplă Idee, trebuie să-şi găsească sediul şi soluția în natura rațiunii şi deci să poată fi cercetat; căci tocmai în aceasta constă rațiunea, că putem da socoteală de toate conceptele, părerile, aserțiunile noastre, fie din principii obiective, fie, când ele sunt o simplă aparență, din principii subiective.

DESCOPERIREA ŞI EXPLICAREA APARENȚEI DIALECTICE ÎN TOATE DOVEZILE TRANSCENDENTALE DESPRE EXISTENȚA UNEI FIINȚE NECESARE

Cele două dovezi expuse până aici au fost transcendentale, adică au fost încercate independent de principiile empirice. În adevăr, deşi dovada cosmologică pune la bază o experienţă în genere, ea nu e totuşi dedusă dintr-o proprietate particulară oarecare a experienţei, ci din principii pure ale raţiunii, în raport cu o existenţă dată prin conştiinţa empirică în genere, [A 615, B 643] şi părăseşte chiar şi această călăuză, pentru a se sprijini numai pe concepte pure. Care este, în aceste dovezi transcendentale, cauza aparenţei dialectice, însă naturale, care leagă conceptele de necesitate şi de realitate supremă, şi care realizează şi ipostaziază ceea ce totuşi nu poate fi decât Idee? Care este cauza care ne face să admitem inevitabil ceva, printre lucrurile existente, ca fiind necesar în sine şi care totuşi ne face să ne cutremurăm totodată ca în faţa unei prăpăstii, înaintea existenţei unei astfel de fiinţe? Şi cum să facem ca raţiunea să se înţeleagă pe sine în acest punct şi să iasă din starea oscilantă a unei adeziuni timide şi mereu retractate, spre a ajunge la o cunoaştere calmă?

E un lucru cu totul remarcabil că, dacă se presupune că ceva există, nu ne putem sustrage consecinţei că acest ceva există în mod necesar. Pe această concluzie cu totul naturală (dar care, din acest motiv, nu este totodată şi certă) s-a bazat argumentul cosmologic. Dimpotrivă, oricare ar fi conceptul despre un lucru pe care l-aş admite, găsesc că existenţa lui nu poate fi niciodată reprezentată de mine ca absolut necesară şi că, oricare ar fi acest lucru existent, nimic nu mă împiedică să gândesc nonexistenţa lui, că prin urmare eu trebuie să admit, în adevăr, ceva necesar pentru ceea ce există în genere, dar nu pot gândi nici un singur lucru ca fiind el însuşi necesar în sine. Aceasta înseamnă [A 616, B 644] că nu pot *încheia* niciodată regresia spre condiţiile existenţei, fără a admite o fiinţă necesară, dar nu pot *începe* niciodată de la ea.

Dacă pentru lucrurile existente în genere trebuie să gândesc ceva necesar, dar nu sunt îndreptăţit să gândesc nici un lucru ca necesar în sine, de aici urmează inevitabil că necesitatea şi contingenţa nu trebuie să privească şi să atingă lucrurile însele, căci altfel ar avea loc o contradicţie; că prin urmare nici unul din aceste două principii nu este obiectiv, ci că ele nu pot fi decât cel mult principii subiective ale raţiunii, pe de o parte, de a căuta pentru tot ce este dat ca existent ceva ce este necesar, adică de a nu ne opri niciodată în altă parte decât la o explicaţie încheiată *a priori*, iar pe de altă parte, de a nu spera niciodată această încheiere, adică de a nu admite nimic empiric ca necondiţionat, sustrăgându-ne astfel unei derivări ulterioare. În acest sens, cele două principii pot foarte bine coexista, ca fiind numai euristice şi *regulative*, care nu satisfac decât interesul formal al raţiunii. Căci unul din aceste principii spune: voi trebuie să filosofaţi în aşa fel asupra naturii *ca şi când* ar exista un prim principiu necesar pentru tot ce aparţine existenţei, numai pentru a introduce o unitate sistematică în cunoaşterea voastră, urmărind o atare Idee, adică un principiu suprem imaginar; pe când celălalt principiu vă avertizează să nu admiteţi nici o [A 617, B 645] singură determinare care priveşte existenţa lucrurilor ca fiind un astfel de principiu suprem, cu alte cuvinte ca absolut necesară, şi să vă păstraţi mereu deschisă calea pentru o derivare ulterioară a acelei determinări şi de aceea să o trataţi totdeauna ca fiind condiţionată. Dar dacă tot ceea ce este perceput în lucruri trebuie considerat de noi ca necesar în mod condiţionat, atunci nici un lucru (care poate fi dat empiric) nu poate fi considerat ca absolut necesar.

De aici însă urmează că voi trebuie să admiteţi absolut necesarul ca fiind în afara *lumii*, căci el nu trebuie să servească decât ca un principiu al celei mai mari unităţi posibile a fenomenelor, ca principiul lor suprem, şi că nu puteţi ajunge niciodată la această unitate *în lume*, fiindcă cea de-a doua regulă vă ordonă să consideraţi totdeauna ca derivate toate cauzele empirice ale unităţii.

Filosofii antichităţii considerau orice formă a naturii ca fiind contingentă, iar materia, după judecata raţiunii comune, ca fiind originară şi necesară. Dacă însă ei ar fi considerat materia nu ca substrat al fenomenelor, ci în *sine*, ca existenţă, Ideea necesităţii absolute ar fi dispărut imediat. Căci nu există nimic care să lege în mod absolut raţiunea de această existenţă, ci poate oricând şi fără contradicţie să suprime existenţa; dar numai în idei se află necesitatea absolută. [A 618, B 646] La baza acestei convingeri trebuia deci să fie un oarecare principiu regulativ. În adevăr, întinderea şi impenetrabilitatea (care împreună constituie conceptul de materie) chiar şi

constituie principiul empiric suprem al unității fenomenelor, şi acest principiu, întrucât este necondiționat empiric, are în sine proprietatea de principiu regulativ. Totuşi, cum orice determinare a materiei, care constituie realul în ea, prin urmare şi impenetrabilitatea, este un efect (acțiune) care trebuie să-şi aibă cauza lui şi e deci tot derivat, materia nu este proprie pentru Ideea de ființă necesară, ca principiu al oricărei unități derivate; căci fiecare din proprietățile ei reale, ca derivată, nu este necesară decât condiționat şi deci poate fi suprimată în sine, iar cu aceasta întreaga existență a materiei ar putea fi suprimată; dacă însă acest lucru nu s-ar întâmpla, noi am fi atins în mod empiric principiul suprem al unității, ceea ce este interzis prin cel de-al doilea principiu regulativ. Urmează astfel că materia, şi în genere ceea ce aparține lumii, nu este aptă pentru Ideea unei ființe originare necesare, ca simplu principiu al celei mai mari unități empirice, ci că ea trebuie plasată în afara lumii; atunci în adevăr putem deriva mereu, în linişte, fenomenele lumii şi existența lor din alte fenomene, ca şi cum n-ar exista o ființă necesară, şi totuşi putem tinde [A 619, B 647] neîncetat spre încheierea derivării, ca şi când o astfel de ființă ar fi presupusă ca principiu suprem.

După aceste considerații, idealul ființei supreme nu este decât un *principiu regulativ* al rațiunii, anume de a considera orice legătură în lume *ca şi când* ar rezulta dintr-o cauză necesară, atotsuficientă, pentru a funda pe ea regula unei unități sistematice şi necesare după legi universale în explicarea acestei legături, şi nu este afirmarea unei existențe necesare în sine. Dar totodată este inevitabil ca, printr-o subrepțiune transcendentală, să ne reprezentăm acest principiu formal ca fiind constitutiv şi să gândim ipostatic această unitate. În adevăr, aşa cum spațiul, deşi nu este decât un principiu al sensibilității, este considerat ca ceva absolut necesar, subzistând în sine şi ca un obiect în sine dat *a priori*, fiindcă face originar posibile toate formele, care nu sunt decât limitări diverse ale lui, tot astfel se întâmplă în mod natural ca din moment ce unitatea sistematică a naturii nu poate funcționa în nici un mod ca principiu de folosire empirică a rațiunii noastre decât punând la bază Ideea ființei suveran reale, în calitate de cauză supremă, această Idee să fie reprezentată astfel ca un obiect real, iar acesta, la rândul lui, fiind condiția supremă, să fie reprezentat ca necesar, prin urmare un principiu [A 620, B 648] *regulativ* să fie transformat într-unul *constitutiv*; această substituire se revelează prin aceea că atunci când consider ca lucru în sine. această ființă supremă care era absolut (necondiționat) necesară în raport cu lumea, această necesitate nu este susceptibilă de un concept şi deci ea trebuie să se fi găsit în rațiunea mea numai în calitate de condiție formală a gândirii, iar nu în calitate de condiție materială şi ipostatică a existenței.

Capitolul a1 treilea
Secțiunea a şasea

DESPRE IMPOSIBILITATEA DOVEZII FIZICO-TEOLOGICE

Dacă nici conceptul de lucruri în genere, nici experiența despre o oarecare *existență în genere* nu pot oferi ceea ce se cere, nu mai rămâne decât un mijloc: de a încerca dacă o *experiență determinată*, prin urmare cea a lucrurilor lumii prezente, natura şi orânduirea ei, nu procură un argument care poate să ne ajute în mod cert să ajungem la convingerea despre existența unei ființe supreme. O astfel de dovadă am numi-o dovada *fizico-teologică*. Dacă şi aceasta ar fi imposibilă, atunci nu este posibilă absolut nici o dovadă satisfăcătoare, din rațiune pur speculativă, în favoarea unei ființe care să corespundă Ideii noastre transcendentale.

[A 621, B 649] După toate considerațiile de mai sus se va vedea curând că soluția acestei chestiuni poate fi uşoară şi concludentă. În adevăr, cum poate fi dată vreodată o experiență care să fie adecvată unei Idei? Caracteristica Ideii constă tocmai în aceasta că nici o experiență nu-i poate fi adecvată vreodată. Ideea transcendentală despre o ființă primă necesară şi absolut suficientă este atât de imensă, atât de înălțată deasupra a tot ce este empiric, care e totdeauna condiționat, încât pe de o parte nu poate fi găsită niciodată în experiență destulă materie pentru a

umple un astfel de concept, iar pe de altă parte, se tatonează totdeauna în condiționat şi se va căuta zadarnic necondiționatul, despre care nici o lege a unei sinteze empirice oarecare nu ne dă vreun exemplu sau o indicație cât de mică.

Dacă ființa supremă s-ar afla în acest lanț de condiții, ar fi ea însăşi o verigă a seriei lor şi ar reclama, la fel ca şi verigile inferioare, în fruntea cărora este plasată, o cercetare mai departe a principiului ei şi mai înalt. Dacă, dimpotrivă, vrem să o separăm de acest lanț şi, în calitate de ființă pur inteligibilă, să n-o includem în seria cauzelor naturale, atunci ce punte poate întinde rațiunea, pentru a ajunge la ea? Căci toate legile trecerii de la efecte la cauze, ba chiar orice sinteză şi extindere a cunoaşterii noastre în genere nu se raportează decât la experiența posibilă, prin urmare numai la [A 622, B 650] obiectele lumii sensibile, şi nu pot avea un sens decât în raport cu ele.

Lumea prezentă, fie că o urmărim în infinitatea spațiului, fie în diviziunea ei nelimitată, ne dezvăluie un atât de imens teatru al varietății, ordinii, finalității şi frumuseții, încât chiar şi după cunoştințele pe care slabul nostru intelect le-a putut dobândi despre ea, în fața unor atât de numeroase şi nemăsurat de mari minuni orice limbă îşi simte neputința de a se exprima, orice cifre nu au destulă putere pentru a măsura şi chiar şi ideile noastre se resimt de orice limitare, astfel încât judecata noastră asupra întregului trebuie să se prefacă într-o mirare mută, dar cu atât mai elocventă. Pretutindeni vedem un lanț de efecte şi cauze, de scopuri şi mijloace, regularitate în apariția sau dispariția lucrurilor, şi întrucât nimic n-a intrat de la sine în starea în care se găseşte, această stare ne îndrumă mereu mai departe spre un alt lucru, ca fiind cauza ei, care face necesară în continuare exact aceeaşi cercetare, astfel că în modul acesta întregul univers ar trebui să se scufunde în abisul neantului, dacă nu s-ar admite ceva care, subzistând prin sine originar şi independent, în afara acestui contingent infinit, să-l susțină şi, în calitate de cauză a originii lui, să-i asigure totodată durata. Cât de mare trebuie să concepem această cauză supremă (în raport cu toate lucrurile lumii)? Noi nu cunoaştem lumea în întregul ei conținut [A 623, B 651] şi cu atât mai puțin putem să-i apreciem mărimea prin comparație cu tot ce este posibil. Dar ce ne împiedică, din moment ce avem nevoie, în vederea cauzalității, de o ființă ultimă şi supremă, să n-o plasăm totodată, ca grad de perfecțiune, *deasupra oricărui alt posibil*? Acest lucru îl putem face lesne, deşi fără îndoială numai prin schița firavă a unui concept abstract, reprezentându-ne reunite în el, ca într-o substanță unică, toată perfecțiunea posibilă; acest concept este favorabil exigenței rațiunii noastre în economia principiilor, nu este în sine supus contradicțiilor, este chiar profitabil în extinderea folosirii rațiunii în cadrul experienței, prin călăuzirea spre ordine şi finalitate, pe care o dă o astfel de Idee, fără să fie nicăieri contrară în mod decisiv unei experiențe.

Această dovadă merită totdeauna să fie amintită cu stimă. Este cea mai veche, cea mai clară şi cea mai potrivită pentru rațiunea umană comună. Înviorează studiul naturii, după cum ea însăşi îşi dobândeşte existența de la acesta, primind astfel mereu forțe noi. Introduce scopuri şi intenții acolo unde observația noastră nu le-ar fi descoperit de la sine şi extinde cunoştințele noastre despre natură prin firul călăuzitor al unei unități particulare, al cărei principiu este în afara naturii. Dar aceste cunoştințe se răsfrâng iarăşi asupra cauzei [A 624, B 652] lor, adică asupra Ideii care le provoacă, şi intensifică credința noastră într-un autor suprem până la o convingere irezistibilă.

N-ar fi deci numai dezolant, ci şi cu totul zadarnic a voi să diminuezi cu ceva prestigiul acestei dovezi. Rațiunea, care este neîncetat înălțată prin argumente atât de puternice şi care sporesc mereu în mâinile ei, deşi nu sunt decât argumente empirice, nu poate fi atât de copleşită de nici o îndoială a speculației subtile şi abstracte, încât să nu fie smulsă din orice indecizie chinuitoare, ca dintr-un vis, printr-o privire pe care o aruncă asupra minunilor naturii şi a maiestății construcției universului, pentru a se ridica din mărime în mărime, până la cea supremă, de la condiționat la condiție, până la autorul suprem şi necondiționat.

Deşi n-avem nimic de obiectat împotriva a ceea ce este rațional şi util în acest procedeu, ci dimpotrivă, îl recomandăm şi îl încurajăm, totuşi nu putem aproba pretențiile pe care această specie de dovadă ar putea să le ridice cu privire la certitudinea apodictică şi la o adeziune care n-ar avea nevoie de nici o favoare sau de nici un sprijin străin. Şi în nici un caz nu poate dăuna unei cauze drepte, dacă se coboară limbajul dogmatic al unui sofist batjocoritor la tonul de moderație

şi modestie al unei credinţe, [A 625, B 653] care este suficientă pentru a oferi linişte, dar care nu ordonă supunere necondiţionată. Afirm, prin urmare, că dovada fizicoteologică singură nu poate demonstra niciodată existenţa unei fiinţe supreme, ci că trebuie să lase pe seama celei ontologice (căreia ea nu-i serveşte decât ca introducere) completarea acestei lacune, prin urmare că această dovadă conţine încă mereu *singura dovadă posibilă* (dacă exista cumva o dovadă speculativă), pe care nici o raţiune omenească n-o poate ocoli.

Momentele principale ale acestei dovezi fizico-teologice sunt următoarele:1. În lume se găsesc pretutindeni semne evidente ale unei orânduiri după un scop determinat, executată cu mare înţelepciune şi într-un tot de o varietate indescriptibilă, atât în ce priveşte conţinutul, cât şi mărimea nelimitată a întinderii. 2. Această orânduire finalistă este complet străină lucrurilor şi aparţine numai contingent acestora, adică natura diferitelor lucruri n-ar fi putut să se adapteze de la sine, prin atâtea mijloace concordante, la scopuri determinate, dacă aceste mijloace n-ar fi fost alese şi întocmite anume pentru aceasta de către un principiu raţional, care ordonează lucrurile conform anumitor Idei puse ca fundament. 3. Există deci o cauză sublimă şi înţeleaptă (sau mai multe) care trebuie să fie cauza lumii, nu numai ca natură atotputernică, acţionând orbeşte prin *fecunditatea* ei, ci ca *inteligenţă*, acţionând prin *libertate*. 4. Unitatea acestei cauze poate fi conchisă din unitatea relaţiei reciproce a părţilor lumii, ca elemente ale unei construcţii arhitectonice artistice, [A 626, B 654] şi anume poate fi conchisă cu certitudine în sfera observaţiei noastre, dar numai cu probabilitate, după toate principiile analogiei, în ceea ce depăşeşte această sferă.

Nu vom şicana aici raţiunea naturală asupra raţionamentului ei care, din analogia unor produse ale naturii cu ceea ce produce arta omenească când constrânge cu forţa natura să nu procedeze după scopurile ei, ci să se adapteze scopurilor noastre (din asemănarea acestor produse cu casele, vapoarele, ceasornicele), conchide că la baza naturii se va fi aflând tocmai o astfel de cauzalitate, adică intelect şi voinţă, când derivă posibilitatea internă a naturii care acţionează liber (care face abia posibilă orice artă şi poate chiar raţiunea însăşi) dintr-o altă artă, deşi supraomenească. Acest mod de raţionament n-ar rezista poate criticii transcendentale celei mai severe; trebuie totuşi să recunoaştem că din moment ce trebuie să numim o cauză, nu putem proceda aici mai sigur decât în analogie cu astfel de produse corespunzătoare scopului, care sunt singurele ale căror cauze şi mod de acţiune ne sunt complet cunoscute. Raţiunea n-ar putea să se justifice faţă de ea însăşi, dacă ar vrea să treacă de la cauzalitatea, pe care o cunoaşte, la principii de explicaţie obscure, pe care nu le cunoaşte.

După acest raţionament, finalitatea şi armonia atâtor întocmiri [A 627, B 655] ale naturii n-ar trebui să dovedească decât contingenţa formei, iar nu pe aceea a materiei, adică a substanţei în lume; căci pentru acest din urmă punct s-ar mai cere să se poată dovedi că lucrurile lumii ar fi în sine improprii pentru o astfel de ordine şi armonie după legi universale, dacă n-ar fi, chiar *în substanţa lor*, produsul unei înţelepciuni supreme; dar în acest scop s-ar cere cu totul alte dovezi decât aceea bazată pe analogie cu arta omenească. Dovada ar putea-o deci demonstra cel mult un *arhitect al lumii*, care ar fi totdeauna foarte limitat de capacitatea materiei pe care o prelucrează, iar nu un *creator al lumii*, Ideii căruia totul i-ar fi subordonat; ceea ce e departe de a fi suficient pentru marele scop pe care îl avem în vedere, anume de a dovedi o fiinţă originară atotsuficientă. Dacă am fi voit să dovedim contingenţa materiei însăşi, ar fi trebuit să recurgem la un argument transcendental, ceea ce aici însă trebuia tocmai evitat.

Raţionamentul conchide deci de la ordinea şi finalitatea care pot fi observate pretutindeni în lume, ca de la o întocmire absolut contingentă, la existenţa unei cauze *proporţionate* acestei întocmiri. Dar conceptul acestei cauze trebuie să ne facă să cunoaştem ceva absolut *determinat* despre ea şi deci nu poate fi altul decât acela despre o fiinţă care posedă toată puterea, înţelepciunea etc., într-un cuvânt toată perfecţiunea, ca o [A 628, B 656] fiinţă atotsuficientă. Căci predicatele de putere şi perfecţiune *foarte mari*, uimitoare, incomensurabile, nu dau un concept determinat şi nu spun propriu-zis ce este în sine lucrul, ci nu sunt decât reprezentări de raporturi despre mărimea obiectului, pe care observatorul (lumii) îl compară cu sine însuşi şi cu puterea lui de înţelegere şi care rămân tot atât de superlative, fie că mărim obiectivul, fie că micşorăm în raport cu acesta subiectul care observă. Acolo unde e vorba de mărimea

(perfecțiunea) unui lucru în genere, nu există alt concept determinat decât acela care cuprinde întreaga perfecțiune posibilă, şi numai totul *(omnitudo)* realității este universal determinat în concept.

Nu pot crede că cineva s-ar încumeta să sesizeze raportul mărimii lumii observate de el (ca întindere şi conținut) față de atotputernicie, al ordinii lumii față de înțelepciunea supremă, al unității lumii față de unitatea absolută a autorului etc. Teologia fizică nu poate deci da un concept determinat despre cauza supremă a lumii şi de aceea nu poate fi suficientă pentru un principiu al teologiei, care la rândul lui urmează să constituie baza religiei.

Pasul spre totalitatea absolută este cu totul imposibil pe calea empirică. Şi totuşi, în dovada fizico-teologică acest pas este făcut. [A 629, B 657] De ce mijloc să ne servim deci pentru a trece peste o prăpastie atât de largă?

După ce s-a ajuns până la admirația mărimii înțelepciunii, puterii etc. autorului lumii şi nu se poate merge mai departe, se părăseşte brusc acest argument susținut prin dovezi empirice şi se trece la contingența lumii, conchisă, chiar de la început, din ordinea şi finalitatea ei. Numai de la această contingență se trece acum exclusiv, prin concepte transcendentale, la existența unei ființe absolut necesare şi de la conceptul necesității absolute a cauzei prime la conceptul acestei ființe, care este universal determinat sau determinant, adică la conceptul unei realități atotcuprinzătoare. Dovada fizico-teologică s-a înnămolit deci în întreprinderea ei; pentru a ieşi din această încurcătură, ea a sărit brusc spre dovada cosmologică; iar fiindcă aceasta din urmă nu e decât o dovadă ontologică deghizată, cea dintâi nu şi-a realizat în adevăr intenția decât prin rațiune pură, deşi inițial negase orice înrudire cu ea şi voise să întemeieze totul pe dovezi evidente scoase din experiență.

Reprezentanții teologiei fizice nu au deci nici un motiv să se arate atât de rezervați față de dovada transcendentală şi să o privească de sus cu prezumția unor naturalişti clarvăzători, ca şi cum ar fi o pânză de păianjen țesută de niște spirite subtile şi obscure. În adevăr, dacă ei ar vrea numai să se examineze pe ei înşişi, ar găsi că după ce au mers o bună bucată [A 630, B 658] de drum pe terenul naturii şi experienței şi cu toate acestea se văd încă mereu tot atât de departe de obiectul care apare înaintea rațiunii lor; părăsesc brusc acest teren şi trec în imperiul unor simple posibilități unde, pe aripile Ideilor, speră să ajungă aproape de ceea ce se sustrăsese tuturor cercetărilor lor empirice. După ce, în sfârşit, printr-un salt atât de puternic, îşi închipuie că au pus piciorul pe un teren solid, ei extind asupra întregului câmp al creației un concept, care acum este determinat (în a cărui posesiune au ajuns fără să ştie cum) şi explică idealul, care nu era decât un produs al rațiunii pure, deşi destul de sărăcăcios şi mult sub demnitatea obiectului lui, prin experiență, fără a voi totuşi să mărturisească că au ajuns la această cunoaştere sau supoziție pe o altă cărare decât aceea a experienței.

Astfel, la baza dovezii fizico-teologice despre existența unei ființe originare unice ca ființă supremă se află dovada cosmologică, iar la baza acesteia, dovada ontologică şi, fiindcă în afara acestor trei căi nu mai este deschisă nici una pentru rațiunea speculativă, dovada ontologică, numai din concepte pure ale rațiunii, este singura posibilă, dacă mai este cumva posibilă o dovadă a unei judecăți înălțate atât de mult deasupra oricărei folosiri empirice a intelectului.

[A 631, B 659] *Capitolul a1 treilea*
Secțiunea a şaptea

CRITICA ORICĂREI TEOLOGII ÎNTEMEIATE PE PRINCIPII SPECULATIVE ALE RAȚIUNII

Dacă prin *teologie* înțeleg cunoaşterea ființei originare, ea este sau o teologie din simplă rațiune *(theologia rationalis)*, sau una din revelație *(revelata)*. Cea dintâi concepe obiectul ei sau numai prin rațiune pură, cu ajutorul unor concepte *pur* transcendentale *(ens originarium*, *realissimum*, *ens entium)*, *şi* se numeşte teologie <u>transcendentală</u>, sau ca inteligență supremă, cu ajutorul unui concept pe care îl împrumută din natura (sufletului nostru), şi ar trebui să se

numească teologie naturală. Acela care nu admite decât o teologie transcendentală se numeşte *deist*, iar acela care admite şi o teologie naturală se numeşte *teist*. Cel dintâi admite că putem eventual cunoaşte existenţa unei fiinţe originare prin simplă raţiune, dar conceptul nostru despre ea este numai transcendental, anume numai ca despre o fiinţă care are toată realitatea, dar pe care nu o putem determina mai îndeaproape. Cel de-al doilea afirmă că raţiunea este în stare să determine mai îndeaproape obiectul, după analogia cu natura, anume ca pe o fiinţă care, prin intelect şi libertate, conţine în sine principiul prim al tuturor celorlalte lucruri. Cel dintâi îşi reprezintă deci prin această fiinţă numai o *cauză a Iumii* (rămânând nedecis dacă e o cauză prin [A 632, B 660] necesitatea naturii ei sau prin libertate), pe când cel de-al doilea îşi reprezintă un *autor al lumii*.

Teologia transcendentală este acea teologie care sau îşi propune să derive existenţa fiinţei prime dintr-o experienţă în genere (fără a determina ceva mai îndeaproape despre lumea căreia ea îi aparţine), şi se numeşte *cosmoteologie*, sau crede că îi cunoaşte existenţa prin simple concepte, fără cel mai mic ajutor al experienţei, şi se numeşte *ontoteologie*.

Teologia naturală conchide atributele şi existenţa unui autor al lumii din constituţia, ordinea şi unitatea care se găsesc în această lume, în care trebuie să se admită două specii de cauzalitate şi regula fiecăreia din ele, anume: natură şi libertate. Ea se ridică deci de la această lume spre inteligenţa supremă ca principiu fie al oricărei ordini şi perfecţiuni naturale, fie al oricărei ordini şi perfecţiuni morale. În primul caz se numeşte *teologie fizică*, în cel de-al doilea, *teologie morală*[*].

Cum suntem obişnuiţi să înţelegem prin conceptul de Dumnezeu nu numai o natură eternă care acţionează orbeşte, ca rădăcină a lucrurilor, ci o fiinţă supremă care, prin [A 633, B 661] intelect şi libertate, trebuie să fie creatorul lucrurilor, şi acest concept este de altfel singurul care ne interesează, am putea la rigoare să contestăm *deistului* orice credinţă în Dumnezeu şi să-i lăsăm numai afirmarea unei fiinţe prime sau a unei cauze supreme. Cum însă, pentru motivul că nu cutează să afirme un lucru cineva nu poate fi acuzat că vrea să-l nege, este mai moderat şi mai just să spunem: *deistul* crede într-un *Dumnezeu*, pe când *teistul* într-un *Dumnezeu viu (summa intelligentia)*. Să căutăm acum izvoarele posibile ale tuturor acestor încercări ale raţiunii.

Mă mulţumesc aici să definesc cunoaşterea teoretică ca pe una prin care cunosc *ceea ce este*, iar pe cea practică ca pe una prin care îmi reprezint *ceea ce trebuie (soll) să fie*. Potrivit acestor definiţii, folosirea teoretică a raţiunii este aceea prin care cunosc *a priori* (ca necesar) că ceva este: pe când folosirea practică este aceea prin care se cunoaşte *a priori* ceea ce trebuie *(soll)* să se întâmple. Dacă este indubitabil cert fie că ceva este, fie că ceva trebuie să se întâmple, dar totuşi numai condiţionat, atunci o anumită condiţie determinată poate să fie sau absolut necesară în acest scop, sau poate să nu fie decât presupusă ca arbitrară şi accidentală. În primul caz, condiţia este postulată *(per thesin)*, în al doilea, ea este presupusă *(per hypothesin)*. Cum există legi practice care sunt absolut necesare (cele morale), dacă acestea [A 634, B 662] presupun în mod necesar o existenţă ca fiind condiţia posibilităţii forţei lor *obligatorii*, atunci această existenţă trebuie *postulată*, deoarece condiţionatul, de la care pleacă raţionamentul pentru a ajunge la această condiţie determinată, este el însuşi cunoscut *a priori* ca absolut necesar. Vom arăta mai târziu că legile morale nu numai că presupun existenţa unei fiinţe supreme ci, fiind absolut necesare din alt punct de vedere, o şi postulează cu bună dreptate, deşi desigur numai în mod practic; acum lăsăm încă la o parte acest mod de raţionament.

Fiindcă, atunci când este vorba numai de ceea ce este (nu de ceea ce trebuie să fie), condiţionatul, care ne este dat în experienţă, este totdeauna conceput ca fiind contingent, condiţia care îi aparţine nu poate fi cunoscută de aici ca absolut necesară, ci ea nu serveşte decât ca o supoziţie relativ necesară sau mai curând *indispensabilă* pentru cunoaşterea raţională a condiţionatului, dar care în sine şi *a priori* este arbitrară. Dacă deci necesitatea absolută a unui lucru trebuie să fie cunoscută în cunoaşterea teoretică, acest lucru nu s-ar putea efectua decât din concepte *a priori*, dar niciodată ca necesitate a unei cauze în raport cu o existenţă dată prin experienţă.

---

[*] Nu morală teologică, căci aceasta cuprinde legi morale, care *presupun* existenţa unui cârmuitor suprem al lumii, pe când teologia morală este o convingere despre existenţa unei fiinţe supreme, convingere care se bazează pe legi morale.

O cunoaştere teoretică este *speculativă* când se referă la un obiect sau la astfel de concepte despre un obiect la care nu putem ajunge prin [A 635, B 663] nici o experienţă. Ea este opusă *cunoaşterii naturii*, care nu se raportează la alte obiecte sau predicate ale lor, decât la cele care pot fi date într-o experienţă posibilă.

Principiul în baza căruia conchidem de la ceea ce se întâmplă (de la ceea ce e contingent în mod empiric), ca efect, la o cauză este un principiu al cunoaşterii naturii, şi nu al cunoaşterii speculative. Căci dacă facem abstracţie de el, ca de un principiu care conţine condiţia experienţei posibile în genere, şi dacă, lăsând la o parte tot empiricul, vrem să-l aplicăm la contingent în genere, nu mai rămâne nici cea mai mică justificare a unei astfel de judecăţi sintetice, pentru a vedea de aici cum pot trece de la ceva ce este la ceva cu totul diferit (numit cauză); ba chiar conceptul de cauză, ca şi cel de contingent, pierde într-o astfel de folosire pur speculativă orice semnificaţie, a cărei realitate obiectivă să poată fi făcută conceptibilă *in concreto*.

Când conchidem de la existenţa lucrurilor în lume la cauza lor, acest raţionament nu aparţine folosirii naturale a raţiunii, ci celei *speculative*; căci cea dintâi raportează la o cauză oarecare nu lucrurile însele (substanţele), ci numai *ceea ce se întâmplă*, adică *stările* lor, ca fiind contingente din punct de vedere empiric; că substanţa însăşi (materia) este contingentă, ca existenţă, ar trebui [A 636, B 664] să fie o cunoştinţă pur speculativă a raţiunii. Dar chiar când ar fi vorba numai despre forma lumii, de modul legăturii şi de schimbările ei, şi de aici aş vrea să conchid o cauză care e cu totul distinctă de lume, aceasta n-ar fi nici ea decât o judecată a raţiunii pur speculative, fiindcă obiectul nu este aici un obiect al unei experienţe posibile. Dar atunci principiul cauzalităţii, care este valabil numai în câmpul experienţei, iar în afara acestuia este fără întrebuinţare, ba chiar fără sens, ar fi cu totul abătut de la menirea lui.

Afirm însă că toate încercările unei folosiri pur speculative a raţiunii în materie de teologie sunt cu totul infructuoase şi, în natura lor internă, nule şi lipsite de valoare; că principiile folosirii naturale a raţiunii nu conduc nicidecum la o teologie, că prin urmare, dacă nu se pun la bază legi morale sau dacă acestea nu sunt folosite ca fir conducător, nu poate exista o teologie a raţiunii. Căci toate principiile sintetice ale intelectului au o folosire imanentă, pe când pentru cunoaşterea unei fiinţe supreme se cere o folosire transcendentă a principiilor, pentru care intelectul nostru nu este deloc dotat. Pentru ca legea cauzalităţii, valabilă empiric, să poată conduce la fiinţa originară, aceasta ar trebui să aparţină lanţului obiectelor experienţei; dar în acest caz ea însăşi ar fi la rândul ei condiţionată, ca toate fenomenele. Dar chiar dacă ar fi permis [A 637, B 665] saltul dincolo de limita experienţei cu ajutorul legii dinamice a raportului dintre efecte şi cauzele lor, ce concept ar putea să ne procure acest procedeu? Fără îndoială, nu un concept despre o fiinţă supremă, fiindcă experienţa nu ne oferă niciodată pe cel mai mare dintre toate efectele posibile (ca urmând să-i ateste cauza). Dacă ni s-ar permite, numai pentru a nu lăsa nici un gol în raţiunea noastră, să umplem această lacună a determinării complete printr-o simplă Idee de perfecţiune supremă şi de necesitate originară, ni s-ar face desigur o favoare, dar acest lucru nu poate fi pretins în baza dreptului unei dovezi irezistibile. Dovada fizico-teologică ar putea deci, eventual, întări alte dovezi (dacă există astfel de dovezi), unind speculaţia cu intuiţia; dar prin sine însăşi, mai curând ea pregăteşte intelectul pentru cunoaşterea teologică şi îi dă o direcţie dreaptă şi naturală decât să poată desăvârşi ea singură opera.

De aici se vede deci că problemele transcendentale nu permit decât răspunsuri transcendentale, adică din pure concepte *a priori* iară cel mai mic ameste empiric. Dar aici problema este, evident, sintetică şi reclamă o extindere a cunoaşterii noastre dincolo de orice limită a experienţei, anume spre existenţa unei fiinţe care trebuie să corespundă [A 638, B 666] simplei noastre Idei, căreia nici o experienţă nu-i poate i adecvată vreodată. Dar după dovezile noastre de mai sus, orice cunoaştere sintetică *a priori* nu este posibilă decât prin aceea că ea exprimă condiţiile formale ale unei experienţe posibile şi că deci toate principiile nu au decât o valabilitate imanentă, adică ele se raportează numai la obiecte ale cunoaşterii empirice sau la fenomene. Deci nici cu ajutorul procedeului transcendental nu se realizează nimic în ce priveşte teologia raţiunii pur speculative.

Dacă însă cineva ar prefera să pună la îndoială toate dovezile de mai sus ale Analiticii decât să lase să-i fie răpită convingerea despre greutatea unor argumente folosite de atâta timp, el

nu poate totuşi refuza de a satisface provocarea mea, când cer ca cel puţin să se justifice în ce mod şi datorită cărei iluminări se încumetă el să zboare dincolo de orice experienţă posibilă, prin puterea unor simple Idei. Aş ruga să fiu scutit de noi dovezi sau de remanierea unora vechi. Căci, deşi aici nu avem prea mult de ales, fiindcă toate dovezile pur speculative sfârşesc în cele din urmă în una singură, anume în cea ontologică, deci eu nu am a mă teme că voi fi importunat prea tare de fecunditatea apărătorilor dogmatici ai acelei raţiuni eliberate de simţuri, deşi, afară de aceasta, [A 639, B 667] fără a mă crede din acest motiv foarte combativ, eu nici nu vreau să resping provocarea de a descoperi în fiecare încercare de acest fel paralogismul şi de a zădărnici astfel pretenţia lui, totuşi, în felul acesta, speranţa într-un succes mai bun al celor deja obişnuiţi cu convingeri dogmatice nu va dispărea complet niciodată şi de aceea eu rămân la singura cerinţă justă, anume să se justifice în general şi din natura intelectului omenesc, precum şi din toate celelalte izvoare de cunoaştere, modul cum vrea cineva să procedeze pentru a extinde absolut *a priori* cunoaşterea lui şi a o împinge până acolo unde nu ajunge nici o experienţă posibilă şi deci nici un mijloc pentru a asigura realitate obiectivă unui concept format de noi înşine. Oricum ar fi ajuns intelectul la acest concept, totuşi existenţa obiectului nu poate fi găsită analitic în concept, căci cunoaşterea *existenţei* obiectului constă tocmai în aceea că obiectul este pus în sine, *în afara ideii*. Dar este cu totul imposibil să ieşi prin tine însuţi dintr-un concept şi să ajungi la descoperirea de noi obiecte şi fiinţe transcendente, iară a urma legătura empirică (prin care însă nu sunt date niciodată decât fenomene).

Dar deşi raţiunea, în folosirea ei pur speculativă, nu este nici pe departe suficientă pentru un scop atât de mare, anume pentru a ajunge la existenţa unei fiinţe supreme, totuşi ea are o foarte mare utilitate în *a corecta* cunoaşterea [A 640, B 668] acestei fiinţe în cazul în care cunoaşterea ar putea fi scoasă din alte surse, în a o pune de acord cu sine însăşi şi cu orice scop inteligibil şi de a o purifica de tot ceea ce ar putea fi contrar conceptului unei fiinţe prime, precum şi de orice amestec de limitări empirice.

Teologia transcendentală, cu toată insuficienţa ei, păstrează totuşi un important folos negativ şi este o cenzură permanentă a raţiunii noastre, când aceasta nu are de-a face decât cu Idei pure, care tocmai de aceea nu permit alt etalon decât unul transcendental. Căci, în momentul în care *supoziţia* unei fiinţe supreme şi atotsuficiente, ca inteligenţă supremă, şi-a afirmat fără contestaţie valabilitatea sub alt raport, poate unul practic, ar fi de cea mai mare importanţă să se determine exact acest concept pe latura lui transcendentală, în calitate de concept al unei fiinţe necesare şi dotate cu realitate supremă, să se înlăture ceea ce este contrar realităţii supreme, ceea ce aparţine simplului fenomen (antropomorfismului în sens larg) şi să se spulbere totodată toate aserţiunile contrare, indiferent dacă ele sunt *ateiste*, *deiste* sau *antropomorfice*; acest lucru este foarte uşor într-o examinare critică de acest fel, întrucât aceleaşi argumente, prin care se arată incapacitatea raţiunii omeneşti cu privire la afirmarea existenţei unei astfel de fiinţe, [A 641, B 669] sunt în mod necesar totodată suficiente pentru a dovedi lipsa de valoare a oricărei aserţiuni contrare. Căci, de unde să ia cineva, prin speculaţia pură a raţiunii, cunoaşterea perspicace că nu există o fiinţă supremă ca principiu prim pentru tot ce există sau că acestei fiinţe nu-i convine nici unul din atributele pe care ni le reprezentăm, după efecte, ca fiind analoge cu realităţile dinamice ale unei fiinţe gânditoare sau că, în cazul din urmă, aceste atribute ar trebui să fie supuse şi tuturor limitărilor pe care sensibilitatea le impune inevitabil inteligenţelor, pe care le cunoaştem din experienţă.

Fiinţa supremă rămâne deci pentru folosirea pur speculativă a raţiunii un simplu ideal, totuşi un *ideal fără lipsuri*, un concept care încheie şi încununează întreaga cunoaştere omenească, a cărui realitate obiectivă nu poate fi desigur dovedită pe această cale, dar nici respinsă victorios; şi dacă va fi existând o teologie morală care poate completa această lacună, atunci teologia transcendentală, care mai înainte era numai problematică, dovedeşte cât de indispensabilă este prin determinarea conceptului acestei teologii şi prin cenzura permanentă a unei raţiuni, care este înşelată destul de des de sensibilitate şi care nu totdeauna este de acord cu propriile ei Idei. Necesitatea, infinitatea, unitatea, existenţa în afara lumii (nu ca suflet al lumii), eternitatea fără condiţiile timpului, omniprezenţa fără condiţiile [A 642, B 670] spaţiului,

atotputernicia etc. sunt predicate pur transcendentale, şi de aceea conceptul lor purificat, de care orice teologie are atâta nevoie, nu poate fi scos decât din teologia transcendentală.

SUPLIMENT LA DIALECTICA TRANSCENDENTALĂ
Despre folosirea regulativă a Ideilor raţiunii pure

Rezultatul tuturor încercărilor dialectice ale raţiunii pure ne confirmă nu numai ceea ce am dovedit în Analitica transcendentală, anume că toate raţionamentele noastre care vor să ne conducă dincolo de câmpul experienţei posibile sunt înşelătoare şi lipsite de fundament, ci el ne învaţă totodată această particularitate, anume că raţiunea omenească are o înclinaţie naturală de a depăşi această limită, că Ideile transcendentale îi sunt tot atât de naturale cum îi sunt intelectului categoriile, cu deosebirea totuşi că în timp ce acestea din urmă duc la adevăr, adică la adecvarea conceptelor noastre cu obiectul, cele dintâi produc o simplă, dar irezistibilă aparenţă, a cărei iluzie abia poate fi înlăturată prin cea mai riguroasă critică.

Tot ceea ce este fundat pe natura forţelor noastre trebuie să fie adaptat unui scop şi în concordanţă cu folosirea lor legitimă, numai dacă putem evita o anumită neînţelegere [A 643, B 671] şi dacă putem găsi direcţia proprie a acestor forţe. Astfel, pe cât se pare, Ideile transcendentale îşi vor avea folosirea lor bună şi prin urmare *imanentă*, deşi atunci când se ignorează semnificaţia lor şi când sunt luate drept concepte de lucruri reale ele pot fi transcendente în aplicaţie şi tocmai de aceea înşelătoare. Căci nu Ideea în sine, ci numai folosirea ei poate fi, în raport cu întreaga experienţă posibilă, sau *transcendentă*, sau *imanentă*, după cum este îndreptată fie direct asupra unui obiect presupus corespunzător, fie asupra folosirii în genere a intelectului în raport cu obiectele cu care are de-a face, şi toate greşelile subrepţiunii trebuie atribuite totdeauna unui cusur al judecăţii, dar niciodată intelectului sau raţiunii.

Raţiunea nu se raportează niciodată direct la un obiect, ci numai la intelect şi, prin el, la propria ei folosire empirică, deci nu *creează concepte* (de obiecte), ci numai le *ordonează* şi le dă acea unitate pe care ele o pot avea în cea mai mare extindere posibilă a lor, adică în raport cu totalitatea seriilor, pe care intelectul nu o ia în considerare, el ocupându-se numai de acea legătură *prin care se constituie* pretutindeni *serii* de condiţii după concepte. Raţiunea nu are [A 644, B 672] deci propriu-zis ca obiect decât intelectul şi folosirea lui în conformitate cu un scop, şi aşa cum acesta uneşte diversul în obiect, prin concepte, raţiunea la rândul ei reuneşte prin Idei diversul conceptelor, punând o anumită unitate colectivă ca scop al actelor intelectului, care altfel nu sunt ocupate decât cu unitatea distributivă.

Susţin, prin urmare, că Ideile transcendentale nu au niciodată o folosire constitutivă, astfel încât prin ele să fie date conceptele unor anumite obiecte, iar în caz că sunt înţelese în acest sens, ele nu sunt decât nişte concepte sofistice (dialectice). În schimb, ele au o excelentă folosire regulativă şi indispensabil necesară, anume de a îndrepta intelectul spre un anumit scop, în vederea căruia liniile de direcţie ale tuturor regulilor lui converg într-un punct care, deşi nu este desigur decât o Idee *(focus imaginarius)*, adică un punct din care conceptele intelectului nu pornesc în realitate, fiindcă este plasat cu totul în afara limitelor experienţei posibile, el serveşte totuşi pentru a le procura cea mai mare unitate împreună cu cea mai mare extindere. De aici rezultă, în adevăr, pentru noi iluzia ca şi când aceste linii de direcţie ar porni chiar de la un obiect care s-ar afla în afara câmpului cunoaşterii posibile în mod empiric (aşa cum sunt văzute obiectele îndărătul suprafeţei oglinzii), dar această iluzie (pe care totuşi o putem împiedica de a înşela) este totuşi indispensabil [A 645, B 673] necesară dacă, în afară de obiectele care sunt înaintea ochilor noştri, vrem totodată să vedem şi pe cele care se află departe în spatele nostru, adică în cazul nostru, dacă vrem să împingem intelectul dincolo de orice experienţă dată (parte a întregii experienţe posibile), să-l acomodăm prin urmare pentru extinderea cea mai mare şi cât mai în exterior cu putinţă.

Dacă aruncăm o privire asupra cunoştinţelor intelectului nostru în toată întinderea lor, găsim că partea pe care o are aici propriu-zis raţiunea şi ceea ce caută ea să realizeze este sistematicul cunoaşterii, adică înlănţuirea ei în virtutea unui unic principiu. Această unitate a

raţiunii presupune totdeauna o Idee, anume pe cea a formei unui tot al cunoaşterii, care precedă cunoaşterea determinată a părţilor şi conţine condiţiile pentru a determina *a priori* fiecărei părţi locul ei şi raportul cu celelalte. Această Idee postulează prin urmare o unitate completă a cunoaşterii intelectului, prin care această cunoaştere devine nu numai un agregat accidental, ci un sistem înlănţuit după legi necesare. Nu se poate propriu-zis spune că această Idee este un concept al unui obiect, ci al unităţii complete a acestor concepte, întrucât această unitate serveşte intelectului ca regulă. Astfel de concepte ale raţiunii nu sunt scoase din natură, ci mai curând noi chestionăm natura după aceste Idei şi considerăm cunoaşterea noastră ca deficientă, atâta timp cât ea nu le este adecvată. Se concede că se găseşte cu greu *pământ pur*, *apă pură*, *aer pur* etc. Cu toate acestea, conceptele despre ele (care deci, în ce priveşte puritatea deplină, nu-şi au originea decât în raţiune) sunt necesare pentru [A 646, B 674] a determina adecvat partea care revine în fenomen fiecăreia din aceste cauze naturale, şi astfel toate materiile sunt reduse la pământuri (oarecum simpla greutate), săruri şi substanţe combustibile (ca forţa), în sfârşit la apă şi aer ca vehicule (un fel de maşini, prin care acţionează elementele precedente), pentru a explica, după Ideea unui mecanism, acţiunile chimice ale materiilor între ele. Căci, deşi în realitate nu ne exprimăm astfel, totuşi o astfel de influenţă a raţiunii asupra clasificărilor fizicienilor poate fi descoperită foarte uşor.

Dacă raţiunea este o facultate de a deriva particularul din general, atunci una din două: sau generalul este *în sine cert* şi dat, în care caz el nu reclamă decât judecata, pentru a efectua subsumarea, şi astfel particularul este determinat în mod necesar - e ceea ce eu voi numi folosire apodictică a raţiunii -, sau generalul nu este admis decât ca *psoblematic* şi nu e decât o simplă Idee, iar particularul este cert, dar universalitatea regulii în raport cu această consecinţă este încă o problemă; atunci mai multe cazuri particulare, care toate sunt certe, sunt probate prin această regulă, pentru a vedea dacă decurg din ea, şi în acest caz, dacă există aparenţa că toate [A 647, B 675] cazurile particulare care pot fi date decurg din ea, se conchide universalitatea regulii, apoi din aceasta toate cazurile care nici nu sunt date în sine. Voi numi ipotetică această folosire a raţiunii.

Folosirea ipotetică a raţiunii, bazată pe Idei admise în calitate de concepte problematice, nu este propriu-zis *constitutivă*, adică nu este astfel întocmită încât prin ea, dacă vrem să judecăm în mod riguros, să urmeze adevărul regulii generale, luată ca ipoteză. În adevăr, cum putem cunoaşte toate consecinţele posibile care, decurgând din acelaşi principiu admis, dovedesc universalitatea lui? O astfel de folosire nu e decât regulativă, servind pentru a introduce, pe cât posibil, unitate în cunoştinţele particulare şi pentru *a apropia* astfel regula de universalitate.

Folosirea ipotetică a raţiunii tinde deci spre unitatea sistematică a cunoştinţelor intelectului, iar această unitate este *piatra de încercare a adevărului* regulilor. Invers, unitatea sistematică (ca simplă Idee) nu este decât o unitate *proiectată*, care în sine nu trebuie considerată ca fiind dată, ci numai ca problemă, care însă serveşte spre a găsi, pentru folosirea multilaterală şi particulară a intelectului, un principiu şi spre a îndrepta astfel această folosire şi spre cazurile care nu sunt date, şi a o face unitară.

[A 648, B 676] De aici se vede însă numai că unitatea sistematică sau raţională a cunoştinţelor diverse ale intelectului este un principiu *logic* care, acolo unde intelectul singur nu ajunge la reguli, serveşte să-l ajute prin Idei şi totodată să procure diversităţii regulilor lui unitate (sistematică) bazată pe un principiu şi, prin aceasta, înlănţuire cât mai întinsă posibil. Dacă însă natura obiectelor sau natura intelectului, care le cunoaşte ca atare, este destinată în sine pentru o unitate sistematică şi dacă aceasta poate fi postulată *a priori* într-o anumită măsură, chiar fără a ţine seamă de un astfel de interes al raţiunii, şi deci dacă se poate spune: toate cunoştinţele posibile ale intelectului (inclusiv cele empirice) au unitate raţională şi se află sub principii comune, din care, cu toată diversitatea lor, pot fi derivate, acesta ar fi un principiu *transcendental* al raţiunii, care ar face necesară unitatea sistematică, nu numai din punct de vedere subiectiv şi logic, ca metodă, ci şi obiectiv.

Vom lămuri aceasta printr-un caz al folosirii raţiunii. Printre diferitele specii de unităţi bazate pe conceptele intelectului se află şi aceea a cauzalităţii unei substanţe, care se numeşte forţă. Diversele fenomene ale aceleiaşi substanţe arată la prima vedere atâta eterogeneitate, încât

la început trebuie să admitem aproape tot atât de multe forţe ale ei câte efecte se manifestă, ca în [A 649, B 677] sufletul omenesc senzaţia, conştiinţa, imaginaţia, memoria, inteligenţa, discernământul, plăcerea, dorinţa etc. Iniţial, o maximă logică ordonă să restrângem pe cât posibil această aparentă diversitate, descoperind prin comparaţie identitatea ascunsă şi cercetând dacă imaginaţia, unită cu conştiinţa, nu e poate memorie, iar inteligenţa, discernământul nu sunt poate chiar intelect şi raţiune. Ideea unei *forţe fundamentale*, despre care însă logica nu ne informează dacă aşa ceva există, este cel puţin problema unei reprezentări sistematice a diversităţii forţelor. Principiul logic al raţiunii cere să realizăm pe cât posibil această unitate, şi cu cât fenomenele unei forţe sau alteia sunt găsite identice între ele, cu atât mai probabil va fi că ele nu sunt decât manifestări diverse ale uneia şi aceleiaşi forţe, care (comparativ) poate fi numită *forţa* lor *fundamentală*. La fel se procedează şi cu celelalte.

Forţe comparative fundamentale trebuie la rândul lor comparate între ele, pentru ca, descoperind elementul lor comun, să fie astfel apropiate de o forţă fundamentală unică şi radicală, adică absolută. Dar această unitate raţională este numai ipotetică. Nu se afirmă că o astfel de unitate trebuie să se găsească în realitate, ci că ea trebuie căutată în interesul raţiunii, adică în vederea instituirii unor anumite principii pentru diversele reguli [A 650, B 678] pe care le pune la îndemână experienţa şi că, acolo unde se poate, trebuie introdusă în felul acesta unitate sistematică în cunoaştere.

Observăm însă, dacă dăm atenţie folosirii transcendentale a ratiunii, că această Idee de forţă fundamentală în genere nu e menită numai ca problemă pentru folosirea ipotetică, ci că ea pretinde o realitate obiectivă, prin care este postulată unitatea sistematică a diverselor forţe ale unei substanţe şi este instituit un principiu apodictic al raţiunii. În adevăr, încă înainte de a fi probat unitatea diverselor forţe, ba chiar şi atunci când, după toate încercările, n-am reuşit să o descoperim, presupunem totuşi că o astfel de unitate trebuie să se găsească; şi aceasta nu numai, ca în cazul amintit, din cauza unităţii substanţei, ci chiar şi acolo unde sunt multe substanţe, deşi într-un anumit grad omogene, ca în materie în genere, raţiunea presupune unitatea sistematică a diverselor forţe, fiindcă legile particulare ale naturii se subordonează celor mai generale, iar economia principiilor nu este numai un principiu economic al raţiunii, ci o lege internă a naturii.

În realitate nici nu se întrevede cum poate avea loc un principiu logic al unităţii raţionale a regulilor, dacă n-ar fi presupus un principiu transcendental, prin care o astfel de unitate sistematică este admisă *a priori* ca necesară şi inerentă obiectelor însele. [A 651, B 679] Căci cu ce drept poate cere raţiunea, în folosirea ei logică, să trateze ca o unitate numai ascunsă diversitatea forţelor, pe care natura ne face să le cunoaştem, şi să le derive dintr-o forţă fundamentală oarecare, în măsura în care ea există, dacă ar fi liberă să admită că este tot atât de posibil ca toate forţele să fie eterogene şi ca unitatea sistematică a derivării lor să nu fie conformă naturii? Căci atunci ea ar proceda de-a dreptul împotriva menirii ei, punându-şi ca scop o Idee care ar contrazice cu totul întocmirea naturii. Nu se poate spune nici că ea a scos de mai înainte, din constituţia contingentă a naturii, această unitate după principii ale raţiunii. Căci legea raţiunii care ne obligă s-o căutăm este necesară, căci fără ea n-am avea raţiune, iar fără raţiune n-am avea o folosire sistematică a intelectului şi, în lipsa acesteia, nici un criteriu suficient al adevărului empiric şi deci, în vederea acestui criteriu, noi trebuie să presupunem unitatea sistematică a naturii ca obiectiv valabilă şi necesară.

Această supoziţie transcendentală o mai găsim ascunsă admirabil în principiile filosofilor, deşi ei n-au cunoscut-o totdeauna aici sau nu şi-au mărturisit-o. Că toate diversităţile lucrurilor particulare nu exclud identitatea speciei; că diversele specii trebuie tratate numai ca determinări diferite ale unui mic număr de *genuri*, iar acestea ca [A 652, B 680] determinări de *clase* şi mai înalte; că trebuie căutată deci o anumită unitate sistematică a tuturor conceptelor empirice posibile, întrucât ele pot fi derivate din concepte mai înalte şi mai generale, este o regulă didactică sau un principiu logic, fără care n-ar putea avea loc nici un fel de folosire a raţiunii, fiindcă noi nu putem conchide de la general la particular decât întrucât punem la bază proprietăţi generale ale lucrurilor sub care se află cele particulare.

Dar că o astfel de armonie se găseşte şi în natură, e ceea ce presupun filosofii în cunoscuta regulă didactică că principiile nu trebuie înmulţite fără necesitate *(entia praeter necessitatem non*

esse multiplicanda). Ceea ce înseamnă că însăşi natura lucrurilor oferă materie pentru unitatea raţională şi că aparenta diversitate infinită nu trebuie să ne reţină de a presupune îndărătul ei o unitate a proprietăţilor fundamentale, din care varietatea poate fi derivată numai printr-o mai mare determinare. Această unitate, deşi nu este decât o simplă Idee, a fost căutată în toate timpurile cu atâta zel, încât a existat mai curând motiv de a modera decât de a încuraja dorinţa de a o atinge. A însemnat mult faptul că chimiştii au putut reduce toate sărurile la două specii principale: acizi şi alcalini; ei încearcă chiar să considere şi această diferenţă numai ca o varietate sau ca o manifestare diversă a uneia şi aceleiaşi materii fundamentale. S-a căutat a se reduce treptat la trei şi în sfârşit la două diferitele specii [A 653, B 681] de pământuri (materia pietrelor şi chiar a metalelor); dar încă nemulţumiţi cu aceasta, chimiştii nu pot renunţa la gândul de a presupune îndărătul acestei varietăţi un gen unic, ba chiar un principiu comun al pământurilor şi al sărurilor. S-ar putea eventual crede că acesta nu e decât un procedeu economic al raţiunii, pentru a-şi cruţa pe cât posibil osteneala, şi o încercare ipotetică care, dacă reuşeşte, dă tocmai prin această unitate probabilitate principiului explicativ presupus. Dar o astfel de intenţie egoistă este foarte uşor de deosebit de Ideea potrivit căreia oricine presupune că această unitate raţională este adecvată naturii însăşi şi că aici raţiunea nu cerşeşte, ci ordonă, deşi fără a putea determina limitele acestei unităţi.

Dacă între fenomenele care ni se oferă ar fi o diversitate atât de mare, nu vreau să zic ca formă (căci sub acest raport ele pot fi similare între ele), ci în privinţa conţinutului, adică a varietăţii fiinţelor existente, încât nici cel mai perspicace intelect omenesc n-ar putea descoperi, prin compararea unui fenomen cu altul, nici cea mai mică asemănare (un caz care desigur poate fi conceput), atunci legea logică a genurilor n-ar putea avea loc în nici un caz; şi n-ar mai [A 654, B 682] avea loc nici chiar conceptul de gen sau vreun alt concept general, ba chiar nici intelectul, acesta neavând de-a face decât cu astfel de concepte. Principiul logic al genurilor presupune deci un principiu transcendental, dacă acesta trebuie să fie aplicat la natură (prin care eu nu înţeleg aici decât obiecte care ne sunt date). Potrivit acestui principiu, în diversul unei experienţe posibile se presupune în mod necesar omogeneitate (deşi gradul ei nu poate fi determinat *a priori*), căci fără aceasta n-ar fi posibile concepte empirice, prin urmare nici experienţă.

Principiului logic al genurilor, care postulează identitatea, i se opune un altul, anume acela al *speciilor*, care are nevoie de varietatea şi diversitatea lucrurilor, cu tot acordul lor sub acelaşi gen, şi care prescrie intelectului să nu acorde mai puţină atenţie speciilor decât genurilor. Acest principiu (de perspicacitate sau de discernământ) limitează foarte mult pornirea uşuratică a celui dintâi (a inteligenţei), şi raţiunea manifestă aici două interese opuse, pe de o parte interesul *sferei* (generalităţii) cu privire la genuri, pe de altă parte, interesul *conţinutului* (a determinării) cu privire la varietatea speciilor, căci în primul caz intelectul cuprinde cu gândirea, desigur, multe *sub*conceptele lui, pe când în al doilea cuprinde şi mai mult *în fiecare dintre ele*. Această opoziţie se manifestă [A 655, B 683] şi în modul de gândire foarte diferit al naturaliştilor, din care unii (care sunt mai ales speculativi), oarecum ostili eterogeneităţii, caută mereu unitatea genului, pe când ceilalţi (mai ales capetele empirice) caută să dividă neîncetat natura în atâtea varietăţi, încât aproape ar trebui să renunţăm la speranţa de a judeca fenomenele ei după principii generale.

La baza acestui ultim mod de gândire se află, evident, şi un principiu logic, care are ca scop sistematizarea completă a tuturor cunoştinţelor, atunci când, pornind de la gen, cobor la diversul care este conţinut în gen şi în modul acesta caut să procur sistemului extindere, după cum în primul caz, când urc spre gen, caut să-i dau simplicitate. Căci din sfera conceptului care desemnează un gen, ca şi din spaţiul pe care îl poate ocupa materia, nu se poate vedea cât de departe poate merge diviziunea genului. De aceea, *orice gen* cere *specii* diverse, iar acestea, la rândul lor, cer *subspecii* diverse; şi cum nu există nici o subspecie care să nu aibă la rândul ei o sferă (sferă ca *conceptus communis*), raţiunea cere, în toată întinderea ei, ca nici o specie să nu fie considerată în sine ca ultima, căci cum ea este tot un concept care nu contine în sine decât ceea ce este comun unor lucruri diverse, iar acest concept nu poate fi determinat complet, prin urmare nici [A 656, B 684] raportat în primul rând la un individ, în consecinţă el trebuie să cuprindă sub el mereu alte concepte, adică subspecii. Această lege a specificării ar putea fi exprimată astfel: *entium varietates non temere esse minuendas*.

Dar e lesne de văzut că nici această lege logică n-ar avea sens şi aplicaţie, dacă n-ar avea ca bază o *lege* transcendentală *a specificării* care, fără îndoială, nu cere de la lucrurile care pot deveni obiectele noastre o *infinitate* reală sub aspectul varietăţilor: căci pentru aceasta principiul logic, care nu afirmă decât *indeterminarea* sferei logice cu privire la diviziunea posibilă, nu dă nici un prilej; dar această lege prescrie totuşi intelectului să caute sub fiecare specie care ni se prezintă subspecii şi pentru fiecare diferenţă alte diferenţe mai mici. Căci dacă n-ar exista concepte *inferioare*, n-ar exista nici concepte *superioare*. Dar intelectul cunoaşte totul numai prin concepte, prin urmare, numai atât cât ajunge în diviziune, el nu cunoaşte niciodată prin simplă intuiţie, ci totdeauna prin concepte *inferioare*. Cunoaşterea fenomenelor în determinarea lor completă (care nu este posibilă decât prin intelect) reclamă neîncetat o specificare continuă a conceptelor şi o înaintare spre diferenţe care rămân încă mereu şi de care s-a făcut abstracţie în conceptul de specie şi cu atât mai mult în cel de gen.

[A 657, B 685] Această lege a specificării nu poate nici ea să fie împrumutată din experienţă, căci aceasta nu poate face dezvăluiri atât de întinse. Specificarea empirică se opreşte curând în loc în distingerea diversului, dacă n-a fost condusă de legea transcendentală a specificării, care precedând-o ca un principiu al raţiunii, o împinge să caute mereu această diversitate şi să o presupună neîncetat, chiar dacă nu se dezvăluie simţurilor. Pentru a descoperi că există pământuri absorbante de specii diferite (pământuri calcaroase şi pământuri sărături oase), a fost nevoie de o regulă premergătoare a raţiunii, care punea intelectului problema de a căuta varietatea, presupunând natura destul de bogată, pentru a bănui această varietate. În adevăr, noi nu avem intelect decât sub supoziţia deosebirilor din natură, cât şi sub condiţia că obiectele ei au omogeneitate, căci tocmai varietatea a ceea ce poate fi cuprins sub un concept constituie folosirea acestui concept şi ocupaţia intelectului.

Raţiunea pregăteşte deci intelectului câmpul lui: 1) printr-un principiu al *omogeneităţii* diversului sub genuri superioare; 2) printr-un principiu al *varietăţii* omogenului sub specii inferioare; iar pentru a completa unitatea sistematică, ea adaugă 3) şi o lege a *afinităţii* tuturor conceptelor, care ordonă o trecere continuă de la fiecare specie [A 658, B 686] la fiecare alta, prin creşterea graduală a diversităţii. Putem numi aceste principii principiile *omogeneităţii*, *specificării* şi *continuităţii* formelor. Cel din urmă rezultă din unirea primelor două, după ce, urcând spre genuri superioare, cât şi coborând spre specii inferioare, s-a perfectat în Idee înlănţuirea sistematică; atunci toate varietăţile sunt înrudite între ele, fiindcă ele descind toate dintr-un singur gen suprem unic, trecând prin toate gradele unei determinări mai mari.

Unitatea sistematică sub cele trei principii logice poate fi ilustrată în modul următor: putem considera fiecare concept ca un punct care, ca şi poziţia unui spectator, îşi are orizontul lui, adică din el pot fi reprezentate şi oarecum cuprinse într-o privire o mulţime de lucruri. În interiorul acestui orizont trebuie să poată fi dată o mulţime infinită de puncte, din care fiecare, la rândul lui, îşi are orizontul lui mai îngust; adică fiecare specie conţine subspecii, după principiul specificării, iar orizontul logic nu constă decât din orizonturi mai mici (subspecii), şi nu din puncte, care nu au sferă (indivizi). Dar pentru diversele orizonturi, adică genuri, care sunt determinate din tot atâtea concepte, se poate concepe ca fiind tras un orizont comun, de unde ele sunt toate cuprinse cu privirea ca dintr-un punct central, [A 659, B 687] care este genul superior, până când în cele din urmă genul cel mai înalt este orizontul general şi adevărat, care este determinat din punctul de vedere al conceptului suprem şi cuprinde în sine toată varietatea de genuri, specii şi subspecii.

Spre acest punct de vedere suprem mă conduce legea omogenităţii, pe când spre toate punctele de vedere inferioare şi spre varietatea lor maximă mă conduce legea specificării. Dar cum în felul acesta nu există nici un vid în întreaga sferă a tuturor conceptelor posibile şi în afara acestei sfere nu poate fi găsit nimic, din supoziţia acelui orizont general şi din diviziunea lui completă rezultă principiul: *non datur vacuum formarum*, adică nu există genuri diverse originare şi prime, care ar fi oarecum izolate şi separate între ele (printr-un spaţiu intermediar vid), ci că toate genurile diverse nu sunt decât diviziuni ale unui gen unic, suprem şi universal; şi din acest principiu derivă consecinţa lui nemijlocită: *datur continuum formarum*, adică toate varietăţile speciilor se ating între ele şi nu permit nici o trecere de la una la alta printr-un salt, ci numai prin

toate gradele mai mici ale diferenței, prin care se poate ajunge de la una la alta; într-un cuvânt, nu există specii sau subspecii, care (în conceptul rațiunii) să fie cele mai apropiate între ele, ci sunt mereu posibile specii intermediare, a căror deosebire de cea dintâi [A 660, B 688] şi de cea de-a doua este mai mică decât deosebirea dintre ele.

Prima lege preîntâmpină astfel rătăcirea în varietatea diverselor genuri originare şi recomandă omogeneitatea; a doua, dimpotrivă, limitează această înclinație spre uniformitate şi ordonă distingerea subspeciilor înainte de a ne îndrepta, cu conceptul nostru general, spre indivizi. Cea de-a treia reuneşte pe cele două, prescriind, în ciuda varietății maxime, omogeneitatea prin trecerea treptată de la o specie la alta, care indică un fel de înrudire a diferitelor ramuri, întrucât toate au ieşit din aceeaşi tulpină.

Dar această lege logică a unui *continuum specierum (formarum logicarum)* presupune o lege transcendentală *(lex continui in natura)*, fără care folosirea intelectului n-ar fi decât indusă în eroare prin acea regulă, luând poate o cale exact opusă naturii. Această lege trebuie deci să se bazeze pe principii pur transcendentale şi nu empirice. În ultimul caz, ea ar veni mai târziu decât sistemele, dar de fapt ea cea dintâi a produs sistematicul cunoaşterii naturii. Îndărătul acestor legi nu se află nici intenții ascunse de a face o probă cu ele, ca simple încercări, deşi, fără îndoială, acolo unde această înlănțuire [A 661, B 689] se manifestă ea oferă un motiv puternic de a considera ca întemeiată unitatea concepută ipotetic şi deci aceste legi îşi au folosul lor şi sub acest raport, ci se vede în mod clar că ele judecă economia cauzelor prime, diversitatea efectelor şi afinitatea, rezultată de aici, a membrilor naturii, ca fiind în sine raționale şi adecvate naturii şi deci aceste principii se recomandă în mod direct şi nu numai ca procedee metodologice.

Dar e uşor de văzut că această continuitate a formelor este o simplă Idee, căreia nu i se poate indica un obiect corespunzător în experiență, *nu numai* fiindcă în natură speciile sunt în adevăr separate şi de aceea ele trebuie să constituie în sine un *quantum discretum* şi că, în caz că progresia treptată în afinitatea lor ar fi continuă, ea ar trebui să conțină o adevărată infinitate de membri intermediari, care s-ar afla între două specii date, ceea ce este imposibil, ci şi fiindcă noi nu putem da acestei legi o utilizare empirică determinată, întrucât prin ea nu e indicat nici cel mai neînsemnat criteriu de afinitate, potrivit căruia să putem căuta seria graduală a diversității şi punctul până unde să o căutăm, ci nimic altceva decât indicația generală că trebuie să o căutăm.

[A 662, B 690] Dacă, în ce priveşte ordinea, schimbăm principiile amintite mai sus, spre a le orândui corespunzător *folosirii experienței*, principiile *unității* sistematice s-ar prezenta cam în felul acesta: *diversitate*, *afinitate* şi *unitate*, fiecare din ele însă luată ca Idee în gradul cel mai înalt al totalității ei. Rațiunea presupune cunoştințele intelectului, care sunt aplicate mai întâi experienței, şi ea caută unitatea cunoştințelor după Idei, unitate care merge mai departe decât se poate întinde experiența. Afinitatea diversului, cu toată varietatea lui sub un principiu al unității, nu priveşte numai lucrurile, ci şi mai mult încă proprietățile şi forțele simple ale lucrurilor. De aceea, când, de exemplu, printr-o experiență (încă nu pe deplin verificată), cursul planetelor ne este dat ca circular şi noi găsim diferențe, bănuim aceste diferențe în ceea ce poate modifica cercul în unul din aceste cursuri deviate, după o lege constantă, prin toate gradele intermediare infinite, adică mişcările planetelor, care nu sunt circulare, se vor apropia mai mult sau mai puțin de proprietățile cercului şi cad în elipsă. Cometele arată o diferență încă şi mai mare a orbitelor lor, căci (atât cât permite observația) ele nici nu se mişcă în cerc; bănuim însă că au un curs parabolic, care este totuşi înrudit cu elipsa şi nu poate fi distins de ea în toate observațiile noastre, dacă axa mare a elipsei este foarte întinsă. Astfel, după îndrumarea acelor principii, ajungem la unitatea genurilor acestor orbite în forma lor, iar prin aceasta, mai departe, la unitatea cauzei tuturor legilor mişcării lor (gravitația); de aici ne extindem apoi cuceririle noastre şi căutăm să explicăm din acelaşi principiu şi toate varietățile şi derogările aparente de la acele reguli, în sfârşit, adăugăm chiar mai mult decât poate confirma [A 663, B 691] vreodată experiența, anume concepem noi înşine, după regulile afinității, orbite hiperbolice de comete, în care aceste corpuri părăsesc cu totul lumea noastră solară şi, mergând din soare în soare, reunesc în mersul lor părțile cele mai îndepărtate ale unui sistem cosmic, nemărginit pentru noi, care este legat prin una şi aceeaşi forță motrice.

Ceea ce este remarcabil în aceste principii şi este singurul lucru care ne preocupă, e faptul că ele par a fi transcendentale şi că, deşi nu conţin decât simple Idei pentru aplicarea folosirii empirice a raţiunii, pe care aceasta nu le poate urma decât oarecum asimptotic, adică numai aproximativ, fără a le atinge vreodată, totuşi, ca judecăţi sintetice *a priori*, au valabilitate obiectivă, dar nedeterminată, servesc ca regulă a experienţei posibile şi sunt folosite de fapt cu bun succes, ca principii euristice, în prelucrarea experienţei, fără să se poată totuşi înfăptui o deducţie transcendentală a lor, ceea ce cu privire la Idei este totdeauna imposibil, [A 664, B 692] cum s-a dovedit mai sus.

În Analitica transcendentală am distins, printre principiile intelectului, pe cele *dinamice*, ca principii pur regulative ale *intuiţiei*, de cele matematice, care sunt constitutive în raport cu intuiţia. Cu toate acestea, amintitele legi dinamice sunt, fără îndoială, constitutive în raport cu *experienţa*, întrucât ele fac posibile *a priori conceptele*, fără care nici o experienţă nu are loc. Principiile raţiunii pure, dimpotrivă, nu pot fi constitutive nici măcar în ce priveşte *conceptele* empirice, fiindcă lor nu le poate fi dată nici o schemă a sensibilităţii corespunzătoare şi deci nu pot avea un obiect *in concreto*. Dacă renunţ la o atare folosire empirică a lor, ca principii constitutive, cum pot totuşi să le asigur o folosire regulativă şi, o dată cu ea, o oarecare valabilitate obiectivă, şi ce sens poate avea această folosire?

Intelectul constituie pentru raţiune un obiect, ca şi sensibilitatea pentru intelect. A constitui sistematic unitatea tuturor actelor empirice posibile ale intelectului este îndeletnicirea raţiunii, aşa cum intelectul leagă, prin concepte, diversul fenomenelor şi îl subordonează legilor empirice. Dar actele intelectului sunt, fără schemele sensibilităţii, *nedeterminate*; tot astfel şi *unitatea raţiunii* [A 665, B 693] este în sine *nedeterminată* în ce priveşte condiţiile şi gradul în care, respectiv până unde, intelectul trebuie să lege sistematic conceptele lui. Dar cu toate că o schemă pentru unitatea sistematică completă a tuturor conceptelor intelectului nu poate fi găsită în *intuiţie*, un *analogon* al unei astfel de scheme poate şi trebuie totuşi să fie dat, iar acesta este Ideea unui *maximum* al separării şi al legării cunoaşterii intelectului într-un principiu. În adevăr, un maximum şi totalitatea absolută pot fi concepute în mod determinat, fiindcă toate condiţiile restrictive care dau o diversitate nedeterminată sunt înlăturate. Ideea raţiunii este deci un *analogon* al unei scheme a sensibilităţii, dar cu această deosebire, că aplicarea conceptelor intelectului la schema raţiunii nu este o cunoaştere a obiectului însuşi (ca la aplicarea categoriilor la schemele lor sensibile), ci numai o regulă sau un principiu al unităţii sistematice a oricărei folosiri a intelectului. Cum orice principiu, care stabileşte *a priori* intelectului unitatea totală a folosirii lui, este valabil şi pentru obiectul experienţei, deşi numai indirect, principiile raţiunii pure au realitate obiectivă şi cu privire la acesta din urmă, dar nu pentru *a determina* ceva în obiect, ci numai pentru a indica procedeul prin care folosirea empirică şi determinată a intelectului se poate pune complet de acord [A 666, B 694] cu sine însuşi, prin aceea că ea este pusă în legătură, *pe cât posibil*, cu principiul unităţii universale şi este derivată din el.

Numesc *maxime* ale raţiunii toate principiile subiective care nu sunt scoase din natura obiectului, ci din interesul raţiunii în legătură cu o anumită perfecţiune posibilă a cunoaşterii acestui obiect. Astfel, există maxime ale raţiunii speculative care se bazează numai pe interesul ei speculativ, deşi pot părea că sunt principii obiective.

Dacă principiile pur regulative sunt considerate ca fiind constitutive, ele pot fi contradictorii ca principii obiective; dar dacă sunt considerate numai ca *maxime*, atunci nu există o veritabilă contradicţie, ci numai un interes diferit al raţiunii, care dă naştere unei divergenţe în modul de a gândi. În realitate, raţiunea nu are decât un singur interes şi conflictul maximelor ei nu este decât o diferenţiere şi o limitare reciprocă a metodelor, pentru a satisface acest interes.

În felul acesta, la *cutare* gânditor predomină mai mult interesul *diversităţii* (după principiul specificării), iar la *cutare* altul interesul *unităţii* (după principiul agregaţiei). Fiecare [A 667, B 695] crede că şi-a obţinut judecata lui din cunoaşterea obiectului şi totuşi şi-o întemeiază numai pe adeziunea mai mare sau mai mică la unul din cele două principii, din care nici unul nu are temeiuri obiective, ci numai interesul raţiunii, şi care prin urmare ar putea fi numite mai bine maxime decât principii. Când văd oameni inteligenţi în dispută între ei cu privire la caracteristica oamenilor, animalelor sau plantelor, ba chiar a corpurilor regnului mineral, unii admiţând, de

exemplu, caractere etnice particulare şi bazate pe descendenţă sau chiar diferenţe decisive şi ereditare între familii, rase etc., alţii, dimpotrivă, susţinând că natura a făcut în această privinţă reguli absolut identice şi că orice diferenţă nu se bazează decât pe accidente externe, n-am decât să iau în considerare natura obiectului, pentru a înţelege că obiectul este mult prea profund ascuns pentru amândoi, pentru ca ei să poată vorbi dintr-o cunoaştere a naturii obiectului. Nu este altceva decât interesul dublu al raţiunii, una din părţi însuşindu-şi sau afectând a-şi însuşi un interes, iar cealaltă parte celălalt interes, prin urmare diferenţa maximelor în legătură cu diversitatea sau unitatea naturii. Acestea două pot fi foarte bine unite, dar atâta timp cât sunt considerate drept cunoştinţe obiective, ele cauzează nu numai dispută, ci şi obstacole care ţin adevărul mult timp în loc, până ce se va găsi un mijloc de a concilia [A 668, B 696] interesele opuse şi de a satisface raţiunea în acest punct.

La fel stau lucrurile cu afirmarea sau contestarea faimoasei legi a *scării continue* a creaturilor, pusă în circulaţie de Leibniz şi expusă excelent de Bonnet, care nu este altceva decât o aplicaţie a principiului afinităţii, întemeiat pe interesul raţiunii; căci observaţia şi cunoaşterea pătrunzătoare a întocmirii naturii nu puteau să o pună la îndemână ca afirmaţie obiectivă. Treptele unei astfel de scări, aşa cum ni le poate indica experienţa, se află mult prea distanţate între ele, iar pretinsele noastre mici diferenţe sunt de obicei în natura însăşi prăpăstii atât de largi, încât pe astfel de observaţii (în special într-o atât de mare diversitate de lucruri, unde trebuie să fie totdeauna uşor de găsit anumite asemănări şi apropieri) nu se poate pune bază, ca fiind intenţii ale naturii. Dimpotrivă, metoda de a căuta ordine în natură după un astfel de principiu şi maxima de a considera o atare ordine ca fiind întemeiată într-o natură în genere, fără a putea determina unde şi cât de departe merge, este fără îndoială un principiu regulativ al raţiunii, legitim şi excelent; dar care, ca atare, merge mult prea departe, pentru ca experienţa şi observaţia să-i poată fi adecvate, dar care, fără a determina ceva, indică totuşi raţiunii calea spre unitatea sistematică.

[A 669, B 697] **Despre scopul final aI dialecticii naturale a raţiunii omeneşti**

Ideile raţiunii pure nu pot fi niciodată dialectice în sine, ci numai simpla lor folosire greşită face ca din ele să rezulte pentru noi o aparenţă înşelătoare; căci ele ne sunt date prin natura raţiunii noastre şi este imposibil ca acest tribunal suprem al tuturor drepturilor şi pretenţiilor speculaţiei noastre să conţină el însuşi amăgiri şi iluzii originare. Probabil că ele îşi vor fi având menirea lor bună şi utilă în constituţia naturală a raţiunii noastre. Dar gloata sofiştilor strigă, ca de obicei, împotriva absurdităţii şi contradicţiilor şi ultragiază guvernul în ale cărui planuri intime ea nu poate pătrunde, deşi datorează influenţelor binefăcătoare ale acestui guvern însăşi conservarea ei şi chiar cultura, care o pune în stare să-l blameze şi să-l condamne.

Nu ne putem servi cu siguranţă de un concept *a priori* fără a fi înfăptuit deducţia lui transcendentală. Ideile raţiunii pure nu permit, desigur, o deducţie de genul celei a categoriilor; dar dacă e ca ele să aibă cât de puţin o valabilitate obiectivă, chiar dacă numai nedeterminată, şi să nu reprezinte numai nişte ficţiuni goale *(entia rationis ratiocinantis)*, [A 670, B 698] atunci trebuie neapărat să fie posibilă o deducţie a lor, chiar dacă aceasta diferă mult de cea care se poate efectua cu categoriile. Aceasta este completarea operei critice a raţiunii pure şi pe aceasta vrem să o întreprindem acum.

Este o mare diferenţă dacă ceva este dat raţiunii mele ca un *obiect în mod absolut* sau numai ca un *obiect în Idee*. În primul caz, conceptele mele tind să determine obiectul; în al doilea caz, nu există în realitate decât o schemă, căreia nu-i este dat în mod direct nici un obiect, nici chiar ipotetic, ci care serveşte numai pentru a ne reprezenta alte obiecte sub aspectul unităţii lor sistematice, prin intermediul raportului cu această Idee, prin urmare în mod indirect. Astfel, spun că şi conceptul unei inteligenţe supreme este o simplă Idee, cu alte cuvinte că realitatea lui obiectivă nu trebuie să constea în aceea că se raportează direct la un obiect (căci într-un astfel de sens noi n-am putea justifica valabilitatea lui obiectivă), ci că nu este decât o schemă a conceptului unui lucru în genere, ordonată după condiţiile celei mai mari unităţi raţionale posibile, care serveşte numai pentru a dobândi cea mai mare unitate sistematică în folosirea

empirică a raţiunii noastre, derivând obiectul experienţei oarecum din obiectul imaginar al acestei Idei, ca din principiul sau cauza lui. Atunci se zice, de exemplu, că lucrurile lumii trebuie considerate [A 671, B 699] *ca şi când* şi-ar avea existenţa lor de la o inteligenţă supremă. În modul acesta, Ideea nu este propriu-zis decât un concept euristic şi nu ostensiv, şi nu arată cum e constituit un obiect, ci cum trebuie *să căutăm*, sub conducerea lui, natura şi înlănţuirea obiectelor experienţei în genere. Dacă însă se poate arăta că deşi cele trei specii de Idei transcendentale *(psihologică*, *cosmologică* şi *teologică)* nu se referă direct la nici un obiect care să le corespundă şi nici la *determinarea* lui, totuşi ca reguli ale folosirii empirice a raţiunii ele duc, sub supoziţia unui astfel de *obiect în Idee*, la unitatea sistematică şi extind totdeauna cunoaşterea experimentală, fără a veni vreodată în contradicţie cu ea, atunci este o *maximă* necesară a raţiunii de a proceda după astfel de Idei. Şi aceasta este deducţia transcendentală a tuturor Ideilor raţiunii speculative, nu ca principii *constitutive* ale extinderii cunoaşterii noastre la obiecte mai multe decât cele pe care le poate oferi experienţa, ci ca principii *regulative* ale unităţii sistematice a diversului cunoaşterii empirice în genere, care, în felul acesta, este mai bine consolidată şi rectificată în propriile ei limite decât ar putea fi fără astfel de Idei, prin simpla folosire a principiilor intelectului.

[A 672, B 700] Voi lămuri acest lucru. Luând ceea ce numim Idei ca principii, vom lega *mai întâi* (în psihologie) toate fenomenele, acţiunile şi receptivitatea sufletului nostru de firul conducător al experienţei interne în aşa fel, *ca şi când* acesta ar fi o substanţă simplă, care există continuu (cel puţin în viaţă) cu identitate personală, în timp ce stările lui, din care cele ale corpului nu fac parte decât în calitate de condiţii externe se schimbă continuu. *În al doilea rând* (în cosmologie), trebuie să urmărim condiţiile fenomenelor naturale, atât interne cât şi externe, într-o astfel de cercetare care nu se încheie nicăieri, ca şi când acestea ar fi în sine infinite şi fără un termen prim sau suprem, deşi din acest motiv noi nu negăm existenţa, în afara tuturor fenomenelor, a cauzelor prime, pur inteligibile, ale fenomenelor, pe care însă niciodată nu avem nevoie să le introducem în legătură cu explicaţiile naturii, fiindcă nu le cunoaştem deloc. În sfârşit, *în al treilea rând* (cu privire la teologie), trebuie să considerăm tot ceea ce poate aparţine nexului experienţei posibile *ca şi când* aceasta ar constitui o unitate absolută, însă cu totul dependentă şi totdeauna condiţionată în cadrul lumii sensibile, dar în acelaşi timp *ca şi când* ansamblul tuturor fenomenelor (lumea sensibilă însăşi) ar avea, în afara propriei sfere, un principiu unic suprem şi atotsuficient, anume o raţiune oarecum autonomă, originară şi creatoare, în raport cu care reglăm orice folosire [A 673, B 701] empirică a raţiunii *noastre* în întinderea ei cea mai largă, *ca şi când* obiectele însele ar fi izvorât din acel prototip al oricărei raţiuni; ceea ce înseamnă a deriva fenomenele interne ale sufletului nu dintr-o substanţă gânditoare simplă, ci pe unele din altele după Ideea unei fiinţe simple; a deriva ordinea cosmică şi unitatea ei sistematică nu dintr-o inteligenţă supremă, ci a scoate din Ideea unei cauze suveran înţelepte regula potrivit căreia raţiunea poate fi întrebuinţată cel mai bine în legarea cauzelor şi efectelor în lume, spre propria ei satisfacţie.

Nimic nu ne împiedică *să admitem* aceste Idei şi ca obiective şi ipostatice, exceptând numai Ideea cosmologică, unde raţiunea se izbeşte de o antinomie când vrea să realizeze acest lucru (Ideea psihologică şi cea teologică nu conţin astfel de antinomii). Căci în ele nu există o contradicţie; deci cum ar putea cineva să ne conteste realitatea lor obiectivă, din moment ce despre posibilitatea lor el cunoaşte tot atât de puţin, pentru a o nega, cât şi noi, pentru a o afirma. Totuşi, pentru a admite ceva, încă nu e destul să nu se opună nici un impediment pozitiv şi nu ne poate fi permis să introducem, pe simplul credit al raţiunii speculative, care ţine să-şi completeze opera ei, ca obiecte reale şi determinate nişte fiinţe imaginare, care depăşesc toate conceptele noastre, deşi nu contrazic pe nici unul din ele. [A 674, B 702] Astfel, nu ele în sine trebuie admise, ci numai realitatea lor trebuie să aibă valoarea unei scheme de principiu regulativ al unităţii sistematice a oricărei cunoaşteri a naturii, prin urmare ele trebuie puse la bază numai ca analoga de lucruri reale, nu însă ca atare în sine. Înlăturăm din obiectul Ideii condiţiile care limitează conceptul intelectului nostru, dar care numai ele singure fac posibil ca noi să avem despre un lucru oarecare un concept determinat.

Şi acum concepem ceva despre care nu avem nici o noțiune ce este el în sine, dar despre care concepem totuşi un raport cu ansamblul fenomenelor, care este analog celui pe care îl au fenomenele între ele.

Când admitem, prin urmare, astfel de ființe ideale, nu extindem propriu-zis cunoaşterea noastră dincolo de obiectele experienței posibile, ci numai unitatea empirică a acesteia din urmă, prin unitatea sistematică, a cărei schemă ne-o dă Ideea, care prin urmare nu are valoare de principiu constitutiv, ci numai de principiu regulativ. Căci faptul că admitem un lucru corespunzător Ideii, un ceva sau o ființă reală, nu înseamnă că am vrut să extindem cu concepte transcendente cunoaşterea noastră despre lucruri, căci această ființă nu este pusă ca fundament decât în Idee, şi nu în sine, prin urmare numai pentru a exprima unitatea sistematică, [A 675, B 703] care trebuie să ne servească drept îndreptar în folosirea empirică a rațiunii, fără ca totuşi să decidă care este principiul acestei unități sau natura internă a unei astfel de ființe pe care, în calitate de cauză, se bazează ea.

Astfel, conceptul transcendental, şi singurul determinat, pe care ni-l dă despre Dumnezeu rațiunea pur speculativă este în sensul cel mai exact un concept *deist*, adică rațiunea nu ne pune la îndemână nici măcar valabilitatea obiectivă a unui astfel de concept, ci numai Ideea a ceva, pe care toată realitatea empirică îşi fundează unitatea ei supremă şi necesară; acest ceva nu poate fi gândit altfel decât în analogie cu o substanță reală, care, după legi raționale, este cauza tuturor lucrurilor, când întreprindem a-l gândi ca un obiect absolut particular şi când, satisfăcuți cu simpla Idee a principiului regulativ al rațiunii, nu preferăm să lăsăm la o parte completarea tuturor condițiilor gândirii, ca depăşind intelectul omenesc, ceea ce însă nu se împacă cu scopul unei unități ; sistematice perfecte în cunoaşterea noastră, căreia cel puțin rațiunea nu-i pune nici o limită.

De aceea se întâmplă că, atunci când admit o ființă divină, nu am desigur nici cel mai mic concept, [A 676, B 704] nici despre posibilitatea internă a perfecțiunii ei supreme, nici despre necesitatea existenței ei, totuşi pot satisface toate celelalte probleme care privesc contingentul şi pot procura rațiunii cea mai perfectă mulțumire cu privire la cea mai mare unitate pe care o poate căuta în folosirea ei empirică, dar nu cu privire la această supoziție însăşi, ceea ce dovedeşte că interesul ei speculativ, şi nu cunoaşterea pătrunzătoare, o autorizează să plece de la un punct care se află atât de departe deasupra sferei ei, pentru a privi de acolo obiectele ei într-un tot complet.

Aici, la una şi aceeaşi supoziție, se arată în modul de gândire o diferență care este subtilă, totuşi de mare importanță în filosofia transcendentală. Eu pot avea suficient motiv pentru a admite ceva relativ *(suppositio relativa)* fără a fi totuşi autorizat să-l admit în mod absolut *(suppositio absoluta)*. Această distincție este potrivită atunci când e vorba numai de un principiu regulativ, a cărui necesitate în sine o cunoaştem, fără îndoială, dar nu izvorul ei, şi pentru care admitem un principiu suprem numai în scopul de a gândi universalitatea principiului într-un mod mai determinat decât atunci când, de exemplu, gândesc ca existentă o ființă care corespunde unei simple Idei, şi anume unei Idei transcendentale. În cazul acesta eu nu pot admite niciodată existența în sine a acestui [A 677, B 705] lucru, deoarece nici un fel de concepte, prin care pot gândi în mod determinat un obiect oarecare, nu sunt suficiente pentru aceasta, şi deoarece condițiile valabilității obiective a conceptelor mele sunt excluse prin Ideea însăşi. Conceptele realității, substanței, cauzalității, chiar cele ale necesității în existență nu au, în afara folosirii prin care fac posibilă cunoaşterea empirică a unui obiect, nici un sens care să determine un obiect oarecare. Ele pot să fie deci folosite, fără îndoială, la explicarea posibilității lucrurilor în lumea sensibilă, dar nu a posibilității *universului însuşi*, fiindcă acest principiu explicativ ar trebui să fie în afara lumii şi, prin urmare, nu un obiect al unei experiențe posibile. Totuşi pot admite o astfel de ființă incomprehensibilă, obiect al unei simple Idei, în raport cu lumea sensibilă, dar nu în sine. Deoarece, dacă la baza celei mai mari folosiri empirice posibile a rațiunii mele se află o Idee (a unității sistematic complete, despre care voi vorbi mai precis îndată), care în sine nu poate fi niciodată prezentată adecvat în experiență, deşi ea este indispensabil necesară, pentru a apropia unitatea empirică de gradul cel mai înalt posibil, voi fi nu numai autorizat, ci şi silit să realizez această Idee, adică să-i presupun un obiect real, dar numai ca ceva în genere, pe care în sine nici nu-l cunosc şi căruia nu-i atribui proprietăți analoge conceptelor [A 678, B 706] intelectului în

folosirea lui empirică decât ca unui principiu al acelei unități sistematice, în raport cu aceasta din urmă. Deci, după analogia realităților din lume, a substanțelor, a cauzalității şi a necesității, voi imagina o ființă care posedă toate acestea în perfecțiunea supremă şi, cum această Idee nu se bazează decât pe rațiunea mea, voi putea gândi această ființă *ca rațiune independentă*, care prin Ideea de armonie supremă şi prin cea de unitate este cauza universului; astfel încât eu las la o parte toate condițiile care limitează Ideea, numai pentru a face posibilă, sub protecția unui asemenea principiu originar, unitatea sistematică a diversului în univers şi, cu ajutorul acestei unități, cea mai mare folosire empirică posibilă a rațiunii, considerând toate legăturile *ca şi când* ele ar fi dispozițiile unei rațiuni supreme, față de care rațiunea noastră este o copie slabă. Îmi imaginez atunci această ființă supremă prin simple concepte, care nu-şi au propriu-zis aplicație decât în lumea sensibilă; dar fiindcă nu am recurs la acea supoziție transcendentală decât pentru o folosire relativă, anume pentru ca ea să-mi procure substratul celei mai mari unități posibile a experienței, eu pot desigur gândi, cu ajutorul proprietăților care aparțin numai lumii sensibile, o ființă pe care o disting de lume. Nu pretind în nici un caz şi nici nu sunt autorizat să pretind a cunoaşte acest obiect al Ideii mele în ceea ce poate fi el în sine; pentru aceasta nu am concepte, [A 679, B 707] şi chiar conceptele de realitate, substanță, cauzalitate, ba chiar necesitate în existență, îşi pierd orice sens şi nu sunt decât titluri goale pentru concepte, fără nici un conținut, când cutez să ies cu ele în afara câmpului simțurilor. Nu concep relația unei ființe, pentru mine total necunoscută în sine, cu cea mai mare unitate sistematică a universului decât pentru a face din această ființă o schemă a principiului regulativ al celei mai mari folosiri empirice posibile a rațiunii mele.

Dacă acum aruncăm privirea asupra obiectului transcendental al Ideii noastre, vedem că nu putem presupune existența *în sine* a acestui obiect după conceptele de realitate, substanță, cauzalitate etc., fiindcă aceste concepte nu au nici cea mai mică aplicație la ceva care este cu totul diferit de lumea sensibilă. Deci supoziția rațiunii despre o ființă supremă, ca fiind cauză primă, este gândită numai ca relativă, în scopul unității sistematice a lumii sensibile şi ca simplu ceva în Idee; despre care nu avem nici un concept de ceea ce este el *în sine*. Astfel se şi explică de ce avem nevoie, în raport cu ceea ce este dat simțurilor ca existent, de Ideea unei ființe prime *necesare* în sine, dar niciodată nu putem avea nici cel mai mic concept despre această ființă şi despre *necesitatea* ei absolută.

[A 680, B 708] Acum putem pune clar în fața ochilor rezultatul întregii dialectici transcendentale şi putem determina exact scopul final al Ideilor rațiunii pure, care nu devin dialectice decât prin neînțelegere şi imprudență. Rațiunea pură nu se ocupă în realitate cu nimic decât cu sine însăşi şi nici nu poate avea altă ocupație, căci nu obiectele îi sunt date ei în vederea unității conceptului de experiență, ci cunoştințele intelectului în vederea unității conceptului rațiunii, adică a înlănțuirii într-un principiu. Unitatea rațională este unitatea sistemului, şi această unitate sistematică nu serveşte rațiunii obiectiv ca un principiu, pentru a o extinde asupra obiectelor, ci subiectiv, ca maximă, pentru a o aplica la orice cunoaştere empirică posibilă a obiectelor. Cu toate acestea, înlănțuirea sistematică pe care rațiunea o poate da folosirii empirice a intelectului nu favorizează numai extinderea acestei folosiri, ci garantează şi legitimitatea ei, iar principiul unei astfel de unități sistematice este şi el obiectiv, dar în mod nedeterminat *(principium vagum)*, nu ca principiu constitutiv, servind să determine ceva cu privire la obiectul lui direct, ci ca principiu pur regulativ şi ca maximă, servind să favorizeze şi să consolideze la infinit (nedeterminat) folosirea empirică a rațiunii prin deschiderea de noi drumuri, pe care intelectul nu le cunoaşte, fără a veni totuşi vreodată câtuşi de puțin în contradicție cu legile folosirii empirice.

[A 681, B 709] Dar rațiunea nu poate gândi această unitate sistematică altfel decât dând în acelaşi timp Ideii ei un obiect, care însă nu poate fi procurat de nici o experiență, căci experiența nu procură niciodată un exemplu de unitate sistematică perfectă. Această ființă a rațiunii *(ens rationis ratiocinatae)* nu este, desigur, decât o simplă Idee şi prin urmare ea nu este admisă în mod absolut şi *în sine* ca ceva real, ci este pusă ca fundament numai în mod problematic (fiindcă noi nu o putem atinge prin nici un concept al intelectului), pentru a considera orice înlănțuire a lucrurilor din lumea sensibilă *ca şi când* şi-ar avea fundamentul în această ființă a rațiunii, dar

numai în scopul de a baza pe ea unitatea sistematică, care este indispensabilă raţiunii, iar cunoaşterii empirice a intelectului îi este favorabilă în toate felurile şi totodată nu-i poate fi niciodată contrară.

Se înţelege greşit sensul acestei Idei de îndată ce este considerată ca afirmaţia sau chiar şi numai ca supoziţia unui lucru real, căruia ne-am gândi să-i atribuim principiul constituţiei sistematice a lumii; mai curând lăsăm complet nedecis ce fel de natură are în sine principiul ei, care se sustrage conceptelor noastre, şi admitem o Idee numai ca punct de vedere, unicul din care putem extinde acea unitate atât de esenţială raţiunii şi atât de salutară intelectului; într-un cuvânt, [A 682, B 710] acest lucru transcendental nu este decât schema acelui principiu regulativ, prin care raţiunea extinde, atât cât există în ea, unitatea sistematică asupra întregii experienţe.

Primul obiect al unei astfel de Idei sunt eu însumi, considerat numai ca natură gânditoare (suflet). Dacă vreau să caut proprietăţile cu care există în sine o fiinţă gânditoare, trebuie să întreb experienţa şi nu pot aplica la acest obiect nici una din toate categoriile, decât întrucât schema lor este dată în intuiţia sensibilă. Dar în felul acesta nu ajung niciodată la o unitate sistematică a tuturor fenomenelor simţului intern. În locul unui concept al experienţei, deci (despre ceea ce este în realitate sufletul), care nu ne poate duce departe, raţiunea ia conceptul de unitate empirică a oricărei gândiri şi, concepând această unitate ca necondiţionată şi originară, face din acest concept un concept al raţiunii (Idee) despre o substanţă simplă care, rămânând în sine imuabilă (personal identică), se află în raport cu alte lucruri reale dinafara ei - într-un cuvânt, un concept despre o inteligenţă simplă, independentă. Aici însă ea nu are nimic altceva în vedere decât nişte principii ale unităţii sistematice în explicarea fenomenelor sufletului, anume de a considera toate determinările ca aparţinând unui subiect unic, toate forţele ca derivate, pe cât [A 683, B 711] posibil, dintr-o singură facultate fundamentală unică, orice schimbare ca aparţinând stărilor uneia şi aceleiaşi fiinţe permanente şi de a reprezenta toate *fenomenele* în spaţiu ca fiind complet distincte de actele *gândirii*. Această simplicitate a substanţei etc. nu ar trebui să fie decât schema pentru acest principiu regulativ şi nu este presupusă că ar fi fundamentul real al proprietăţilor sufletului. Căci acestea se pot baza şi pe cu totul alte cauze, pe care noi nu le cunoaştem deloc, după cum n-am putea cunoaşte propriu-zis sufletul în sine nici prin aceste predicate presupuse, chiar dacă i le-am atribui în mod absolut, întrucât ele constituie o simplă Idee, care nu poate fi reprezentată *in concreto*. Dintr-o astfel de Idee psihologică nu pot rezulta foloase decât dacă ne ferim de a o considera ca ceva mai mult decât simplă Idee, adică dacă o considerăm numai în raport cu folosirea sistematică a raţiunii cu privire la fenomenele sufletului nostru. Deoarece atunci nu se amestecă legi empirice ale fenomenelor corporale, care sunt cu totul de altă specie, în explicarea a ceea ce aparţine numai *simţului intern*; atunci nu sunt admise ipoteze vane cu privire la creaţia, distrugerea şi palingenezia sufletelor; deci consideraţia acestui obiect al simţului intern este absolut pură şi neamestecată cu proprietăţi eterogene; afară de aceasta, cercctarea raţiunii este preocupată de a reduce pe cât posibil principiile explicative în acest subiect la un principiu unic, [A 684, B 712] toate acestea efectuându-se cel mai bine, ba chiar exclusiv, printr-o astfel de schemă, *ca şi când* ar exista o fiinţă reală. Ideea psihologică nici nu poate însemna decât schema unui concept regulativ. Căci dacă aş vrea numai să întreb dacă sufletul nu este în sine de natură spirituală, această întrebare n-ar avea nici un sens. Căci, printr-un astfel de concept, eu nu înlătur numai natura corporală, ci în genere orice natură, adică toate predicatele oricărei experienţe posibile, prin urmare toate condiţiile spre a gândi un obiect pentru un astfel de concept, adică singurul lucru care permite să se spună că acest concept are un sens.

A doua Idee regulativă a raţiunii pur speculative este conceptul de lume în genere. Căci natura este propriu-zis singurul obiect dat, în privinţa căruia raţiunea are nevoie de principii regulative. Această natură este de două feluri: sau natură gânditoare, sau natură corporală. Dar pentru a gândi pe cea de-a doua în posibilitatea ei internă, adică pentru a determina aplicarea categoriilor la această natură, nu avem nevoie de nici o Idee, adică de nici o reprezentare care depăşeşte experienţa; nici nu este posibilă vreuna în privinţa acesteia, deoarece aici nu suntem călăuziţi decât de intuiţia sensibilă şi nu ca la conceptul psihologic fundamental (eu), care conţine *a priori* o anumită formă a gândirii, anume unitatea gândirii. Deci pentru raţiunea pură nu ne mai rămâne [A 685, B 713] decât natura în genere şi totalitatea condiţiilor în ea, după un principiu

oarecare. Totalitatea absolută a seriilor acestor condiţii, în derivarea membrilor lor, este o Idee, care desigur nu se poate realiza niciodată deplin în folosirea empirică a raţiunii, dar care totuşi serveşte ca regulă pentru modul cum trebuie să procedăm în privinţa totalităţii, anume ca în explicarea fenomenelor date (în regresie sau progresie)să procedăm în aşa fel, *ca şi când* seria ar fi în sine infinită, adică să procedăm *in indefinitum*; iar acolo unde raţiunea însăşi este considerată drept cauză determinantă (în libertate), deci în principiile practice, trebuie să procedăm ca şi când am avea în faţa noastră nu un obiect al simţurilor, ci al intelectului pur, unde condiţiile nu mai pot fi puse în seria fenomenelor, ci în afara acesteia, şi unde seria stărilor poate fi considerată ca şi când ar fi începută în mod absolut (printr-o cauză inteligibilă); toate acestea dovedesc că Ideile cosmologice nu sunt decât principii regulative şi sunt departe de a pune oarecum constitutiv o totalitate reală a unor astfel de serii. Restul poate fi căutat la locul lui, sub antinomia raţiunii pure.

Cea de-a treia Idee a raţiunii pure, care conţine o supoziţie numai relativă a unei fiinţe, ca fiind cauza unică şi atotsuficientă a tuturor seriilor cosmologice, este conceptul raţional de *Dumnezeu*. Nu avem nici cel mai mic motiv să admitem în mod absolut *(să presupunem în sine)* obiectul [A 686, B 714] acestei Idei; căci ce ne poate oare împuternici sau chiar numai îndreptăţi să credem sau să afirmăm în sine, din simplul ei concept, o fiinţă dotată cu perfecţiunea supremă şi absolut necesară prin natura ei, dacă n-ar exista lumea, în raport cu care, numai, această supoziţie poate fi necesară; de unde se vede clar că Ideea despre această fiinţă, ca toate Ideile speculative, nu vrea să spună nimic mai mult decât că raţiunea ordonă să considerăm orice înlănţuire în lume după principiile unei unităţi sistematice, prin urmare ca şi când toate ar fi rezultate dintr-o singură fiinţă atotcuprinzătoare, în calitate de cauză supremă şi atotsuficientă. Prin aceasta e clar că raţiunea nu poate avea aici ca scop decât propria ei regulă formală în extinderea folosirii ei empirice, dar niciodată o extindere *dincolo de orice limite ale folosirii empirice*, că, prin urmare, sub această Idee nu se află ascuns un principiu constitutiv al folosirii ei, îndreptată spre experienţa posibilă.

Această unitate formală supremă, care se bazează numai pe concepte ale raţiunii, este unitatea *finală* a lucrurilor, şi interesul *speculativ* al raţiunii face necesar să considerăm toată ordinea din lume ca şi când ar rezulta din intenţia unei raţiuni supreme. Un astfel de principiu deschide perspective [A 687, B 715] cu totul noi raţiunii noastre aplicate la câmpul experienţelor, în legarea lucrurilor lumii după legi teleologice, pentru a ajunge astfel la unitatea ei sistematică cea mai mare. Ipoteza unei inteligenţe supreme, ca singura cauză a universului, dar desigur numai în Idee, poate fi deci totdeauna de folos raţiunii şi în acelaşi timp nu-i poate dăuna niciodată. Căci, dacă în ce priveşte forma Pământului (rotundă, totuşi puţin turtită)[*], a munţilor şi mărilor etc. admitem dinainte pur şi simplu unele intenţii înţelepte ale unui autor, putem face pe această cale o mulţime de descoperiri. Dacă rămânem numai la această supoziţie, ca la un principiu pur *regulativ*, nici eroarea nu ne poate dăuna. Deoarece de aici nu poate rezulta, în cazul cel mai rău, decât că acolo unde am aşteptat o înlănţuire teleologică *(nexus finalis)* se întâlneşte una numai mecanică sau fizică *(nexus effectivus)*, [A 688, B 716] prin care în asemenea caz nu suntem decât privaţi de o unitate în plus, dar nu compromitem unitatea raţiunii în folosirea ei empirică. Dar nici acest obstacol nu poate atinge în genere legea însăşi în scopul ei general şi teleologic. Deşi un anatomist poate fi convins de eroare, când raportează un organ oarecare al unui corp de animal la un scop despre care se poate arăta clar că nu rezultă de aici, este totuşi absolut imposibil să *dovedim* într-un caz că o întocmire a naturii, oricare ar fi ea, nu are nici un scop. De aceea, şi fiziologia (medicilor) îşi întinde atât de departe cunoaşterea empirică foarte limitată despre scopurile structurii unui corp organic, printr-un principiu pe care i-l procură numai raţiunea pură, încât aici se admite cu mare îndrăzneală şi totodată cu asentimentul tuturor oamenilor inteligenţi că totul în animal îşi are utilitatea lui şi un scop valabil. Această supoziţie, pentru a fi constitutivă, merge mult prea departe decât ne poate îndreptăţi observaţia de până acum, din care se vede că ea nu este decât un principiu regulativ al raţiunii, pentru a ajunge la unitatea

[*] Folosul pe care îl oferă forma sferică a Pământului este destul de cunoscut; dar puţini ştiu că turtirea lui în formă de sferoid este singurul obstacol pentru ca ridicăturile proeminente ale uscatului sau chiar şi ale munţilor mai mici, înălţaţi poate de cutremure, să nu deplaseze continuu şi considerabil, într-un timp nu prea lung, axa Pământului, dacă umflătura Pământului sub linie n-ar fi un munte atât de puternic, pe care apariţia bruscă a oricărui alt munte nu-l poate scoate niciodată sensibil din poziţia lui faţă de axă. Şi totuşi această întocmire înţeleaptă este explicată fără ezitare din echilibrul masei terestre odinioară fluide.

sistematică supremă, cu ajutorul Ideii de cauzalitate finală a unei cauze supreme a lumii şi *ca şi când* aceasta, ca inteligenţă supremă, este cauza a tot ce există, după planul cel mai înţelept.

[A 689, B 717] Dar dacă renunţăm să restrângem această Idee la folosirea pur regulativă, raţiunea se rătăceşte în diferite feluri, părăsind pământul experienţei, care trebuie să cuprindă totuşi indicatoarele drumului ei şi, cutezând dincolo de el spre incomprehensibil şi insondabil, a cărui înălţime îi dă în mod necesar ameţeală, fiindcă din perspectiva acestuia se vede complet ruptă de orice folosire conformă cu experienţa.

Prima eroare care rezultă din faptul că se foloseşte Ideea unei fiinţe supreme nu numai regulativ, ci (ceea ce este contrar naturii unei Idei) constitutiv, este raţiunea leneşă *(ignava ratio)*[*]. Poate fi numit astfel orice principiu care ne face să considerăm cercetarea naturii, oriunde ar fi ea, [A 690, B 718] ca absolut încheiată şi deci raţiunea intră în repaus, ca şi când şi-ar fi terminat complet opera ei. De aceea, însăşi Ideea psihologică, când este folosită ca un principiu constitutiv pentru explicarea fenomenelor sufletului nostru şi apoi chiar pentru extinderea dincolo de orice experienţă (starea sufletului după moarte) a cunoaşterii noastre despre subiect, este foarte comodă pentru raţiune, dar alterează total şi nimiceşte orice folosire naturală a raţiunii, după îndrumarea experienţelor. Astfel, spiritualismul dogmatic explică unitatea persoanei, care rămâne neschimbată de-a lungul tuturor schimbărilor stărilor, din unitatea substanţei gânditoare, pe care crede că o percepe nemijlocit în eu, iar interesul faţă de lucrurile care se vor întâmpla abia după moartea noastră, din conştiinţa naturii imateriale a subiectului nostru gânditor etc. El se dispensează de orice cercetare naturală a cauzei acestor fenomene interne ale noastre din principii explicative fizice, lăsând la o parte, ca la comanda unei raţiuni transcendente, izvoarele de cunoaştere imanente ale experienţei, spre folosul comodităţii lui, dar în paguba oricărei cunoaşteri clare. Această consecinţă dăunătoare iese şi mai clar la iveală în dogmatismul Ideii noastre despre o inteligenţă supremă şi în sistemul teologic al naturii (în fizico-teologie), [A 691, B 719] bazat în mod fals pe acest dogmatism. Căci aici toate scopurile care se manifestă în natură, şi care adesea nu sunt decât inventate de noi, servesc pentru a ne face comodă cercetarea cauzelor, anume ca, în loc să le căutăm în legile generale ale mecanismului materiei, să apelăm direct la decizia impenetrabilă a înţelepciunii supreme şi să considerăm apoi efortul raţiunii ca încheiat, atunci când ne dispensăm de folosirea ei, care totuşi nu găseşte nicăieri un fir conducător decât acolo unde ni-l pune la îndemână ordinea naturii şi seria schimbărilor, după legile ei interne şi generale. Această eroare poate fi evitată când nu considerăm din punctul de vedere al scopurilor numai câteva părţi ale naturii, ca de exemplu distribuirea uscatului, structura lui şi constituţia, şi situarea munţilor, sau chiar numai organizarea în regnul vegetal şi animal, ci când *generalizăm cu totul* această unitate sistematică a naturii în raport cu Ideea unei inteligenţe supreme. Căci atunci punem ca fundament al naturii o finalitate după legi universale, de la care nici o întocmire particulară nu face excepţie, ci ni s-a făcut mai mult sau mai puţin cunoscută şi avem un principiu regulativ al unităţii sistematice a unei înlănţuiri teleologice, pe care însă noi nu o determinăm de mai înainte, ci numai în aşteptarea ei putem să urmărim [A 692, B 720] înlănţuirea fizico-mecanică după legi generale. Numai astfel principiul unităţii finale poate să extindă oricând folosirea raţiunii cu privire la experienţă, fără a o întrerupe în vreun caz oarecare.

A doua eroare care rezultă din înţelegerea greşită a principiului unităţii sistematice este aceea a raţiunii inversate *(perversa ratio*, υστερον προτερον *rationis)*. Ideea unităţii sistematice nu trebuia să servească decât pentru a căuta, ca principiu regulativ, această unitate în legarea lucrurilor după legi generale ale naturii şi, în măsura în care ceva din ea poate fi găsit pe cale empirică, pentru a crede totodată că ne-am apropiat de perfecţiunea folosirii ei, deşi fără îndoială aceasta nu va fi atinsă niciodată. În loc de a proceda astfel, se inversează lucrurile şi se începe prin a pune la bază, ca ipostatică, realitatea unui principiu al unităţii finale şi prin a determina antropomorfic conceptul unei astfel de inteligenţe supreme, fiindcă el este în sine insondabil, şi apoi se impun naturii forţat şi dictatorial scopuri, în loc ca ele să fie căutate,

[*] Aşa numeau vechii dialecticieni un sofism care se formula astfel: dacă destinul tău vrea ca să te vindeci de această boală, acest lucru se va întâmpla, fie că foloseşti sau nu un medic. Cicero zice că acest mod de a raţiona îşi are numele de acolo că, atunci când îl aplicăm, nu-i mai rămâne raţiunii nici o folosire în viaţă. Acesta este motivul pentru care eu denumesc cu acelaşi termen argumentul sofistic al raţiunii pure.

cum e drept, pe calea cercetării fizice; astfel încât nu numai teleologia, care nu trebuia să servească decât pentru a completa unitatea naturii după legi generale, tinde acum mai curând s-o desființeze, [A 693, B 721] ci chiar şi raţiunea îşi ratează propriul ei scop, anume de a dovedi din natură existența unei astfel de cauze inteligente supreme. Căci, dacă nu se poate presupune *a priori* în natură finalitatea supremă, anume ca aparţinând esenţei naturii, cum putem fi îndrumați s-o căutăm şi să ne apropiem pe scara acestei naturi de perfecțiunea supremă a unui autor ca de o perfecțiune absolut necesară, prin urmare cognoscibilă *a priori*? Principiul regulativ cere să presupunem în mod absolut, prin urmare ca rezultând din esența lucrurilor, unitatea sistematică ca *unitate a naturii*, care nu este cunoscută numai empiric, ci este presupusă *a priori*, deşi încă nedeterminat. Dar dacă pun mai întâi la bază o ființă supremă ordonatoare, unitatea naturii este în realitate suprimată. Căci ea este complet străină naturii lucrurilor şi contingentă, şi nici nu poate fi cunoscută din legile ei universale. De aici rezultă un cerc vicios în demonstrație, fiindcă se presupune ceea ce propriu-zis trebuia să fie demonstrat.

A considera principiul regulativ al unității sistematice a naturii ca un principiu constitutiv şi a presupune [A 694, B 722] în mod ipostatic drept cauză ceea ce nu este pus decât în Idee ca fundament al folosirii unitare a raţiunii nu înseamnă decât a induce în eroare raţiunea. Cercetarea naturii merge pe drumul ei, urmând exclusiv lanțul cauzelor naturale după legile ei universale, ce-i drept după Ideea unui autor, dar nu pentru a deriva din el finalitatea, pe care o urmăreşte pretutindeni, ci pentru a cunoaşte ca absolut necesară existența lui cu ajutorul acestei finalități, care este căutată în esența lucrurilor naturii, pe cât posibil şi în esența tuturor lucrurilor în genere. Fie că acest ultim lucru reuşeşte sau nu, Ideea rămâne totdeauna justă, şi tot aşa şi folosirea ei, dacă a fost restrânsă la condițiile unui principiu pur regulativ.

Unitate finală completă înseamnă perfecțiune (considerată absolut). Dacă nu o găsim în esența lucrurilor, care constituie întregul obiect al experienței, adică al oricărei cunoaşteri a noastre obiectiv valabile, prin urmare în legi generale şi necesare ale naturii, cum vrem să conchidem de aici tocmai Ideea unei perfecțiuni supreme şi absolut necesare a unei ființe prime care este izvorul oricărei cauzalități? Cea mai mare unitate sistematică, prin urmare şi finală, este şcoala şi chiar fundamentul posibilității celei mai mari folosiri a raţiunii omeneşti. Ideea ei este deci inseparabil legată [A 695, B 723] de esența raţiunii noastre. Exact aceeaşi Idee este deci pentru noi legislatoare, şi astfel este foarte natural să admitem o raţiune legislatoare care îi corespunde *(intellectus archetypus)*, din care să fie derivată orice unitate sistematică a naturii ca din obiectul raţiunii noastre.

Cu ocazia antinomiei raţiunii pure, am spus că toate problemele pe care le pune raţiunea pură trebuie să fie absolut rezolvabile şi că scuza cu limitele cunoaşterii noastre, care în multe probleme ale naturii este inevitabilă şi totodată întemeiată, nu poate fi permisă, deoarece aici nu ni se pun probleme despre natura lucrurilor, ci numai prin natura raţiunii şi exclusiv despre constituția ei internă. Acum putem confirma această afirmație, la început aparent îndrăzneață, cu privire la cele două probleme față de care raţiunea pură are cel mai mare interes şi prin aceasta putem completa în totul considerațiile noastre despre dialectica raţiunii pure.

Dacă deci se pune *mai întâi* întrebarea (cu privire la teologia transcendentală)[*]: există ceva distinct de lume, [A 696, B 724] care conține principiul ordinii lumii şi al înlănțuirii ei după legi universale? răspunsul este: fără îndoială. Căci lumea este o sumă de fenomene, deci trebuie să existe un principiu transcendental al ei, adică un principiu care poate fi gândit numai de intelectul pur. Dacă, *în al doilea rând*, se pune întrebarea dacă această ființă,este substanță, dacă are cea mai mare realitate, dacă este necesară etc., răspund că *această întrebare nu are nici un sens*. Căci toate categoriile, prin care încerc să-mi fac un concept despre un astfel de obiect nu sunt pentru nici o altă folosire decât pentru una empirică şi ele nu au nici un sens, dacă nu sunt aplicate la obiecte ale experienței posibile, adică la lumea sensibilă. În afară de acest câmp, ele nu sunt decât titluri pentru concepte, pe care le putem concede, dar prin care nu putem înțelege

[*] Ceea ce am spus mai înainte despre Ideea psihologică şi menirea ei propriu-zisă, ca principiu [A 696, B 724] pentru o folosire pur regulativă a raţiunii, mă dispensează de a expune pe larg în mod special iluzia transcendentală, potrivit căreia acea unitate sistematică a oricărei diversități a simțului intern este reprezentată ipostatic. Procedeul este aici foarte asemănător aceluia pe care îl urmează Critica cu privire la idealul teologic.

nimic. *În a1 treilea rând*, se pune în sfârşit întrebarea dacă cel puţin nu ne este permis să gândim această fiinţă distinctă de lume în *analogie* cu obiectele experienţei Răspunsul este: *negreşit*, dar numai ca obiect [A 697, B 725] în Idee, şi nu în realitate, anume numai întrucât ea este un substrat, necunoscut nouă, al unităţii sistematice, al ordinii şi al finalităţii întocmirii lumii, din care raţiunea trebuie să-şi facă un principiu regulativ al cercetării naturii. Mai mult încă, în această Idee putem permite fără sfială şi fără teamă de blam anumite antropomorfisme, care sunt folositoare principiului regulativ în chestiune. Căci nu e decât tot o Idee, care nu este raportată direct la o fiinţă distinctă de lume, ci la principiul regulativ al unităţii sistematice a lumii, dar numai cu ajutorul unei scheme a ei, anume a unei inteligenţe supreme, care este autorul lumii după scopuri înţelepte. Prin ea nu urma să fie gândit ce este în sine acest principiu originar al unităţii lumii, ci cum trebuie să-l folosim sau mai curând Ideea lui, relativ la folosirea sistematică a raţiunii cu privire la lucrurile lumii.

Dar (se va pune în continuare întrebarea) în felul acesta *putem* noi totuşi admite un autor al lumii unic, înţelept şi atotputernic? *Fără nici o* îndoială; şi nu numai că putem, ci *trebuie* să presupunem un astfel de autor. Dar atunci extindem cunoaşterea noastră dincolo de câmpul experienţei posibile? *În nici un caz*. Căci noi am presupus numai un ceva, despre care nu avem nici un concept [A 698, B 726] ce este el în sine (un obiect pur transcendental); dar, în raport cu ordinea sistematică şi finală a construcţiei lumii, pe care trebuie s-o presupunem când studiem natura, n-am gândit acea fiinţă necunoscută nouă decât *în analogie* cu *o* inteligenţă (un concept empiric), adică am dotat-o cu privire la scopurile şi perfecţiunea care se fundează pe această fiinţă exact cu acele proprietăţi care, după condiţiile raţiunii noastre, pot conţine principiul unei astfel de unităţi sistematice. Această Idee este deci absolut fundată *în vederea folosirii cosmologice* a raţiunii noastre. Dar dacă am vrea să-i atribuim în mod absolut valabilitate obiectivă, am uita că nu e decât o fiinţă în Idee, pe care o gândim şi, începând apoi de la un principiu care nu este determinabil prin observarea lumii, am fi prin aceasta puşi în imposibilitate de a aplica în mod corespunzător acest principiu la folosirea empirică a raţiunii.

Dar (se va pune apoi întrebarea) în felul acesta pot eu face uz de conceptul şi supoziţia unei fiinţe supreme în observarea rațională a lumii? Da, propriu-zis în acest scop a şi fost pusă la bază această Idee de către raţiune. Dar îmi este oare permis să consider ca scopuri nişte dispoziţii care se aseamănă cu scopurile, derivându-le din voinţa divină, [A 699, B 727] deşi prin intermediul unor dispoziţii particulare din lume stabilite în acest sens? Da, voi puteţi face şi acest lucru, însă astfel încât să vă fie totuna dacă cineva spune că înţelepciunea divină a ordonat totul în felul acesta pentru scopurile ei supreme sau că Ideea înţelepciunii supreme este un regulativ în cercetarea naturii şi un principiu al unităţii sistematice şi finale a naturii după legi naturale generale, chiar şi acolo unde noi nu le sesizăm; cu alte cuvinte, că trebuie să vă fie absolut totuna, acolo unde le percepeţi, dacă spuneţi: Dumnezeu, cu înţelepciunea lui, a voit astfel, sau: natura a ordonat în mod înţelept astfel. Căci cea mai mare unitate sistematică şi finală, pe care raţiunea voastră cerea să o pună ca principiu regulativ la baza oricărei cercetări a naturii, era tocmai ceea ce vă îndreptăţea să puneţi ca fundament Ideea unei inteligenţe supreme ca o schemă a principiului regulativ; şi câtă finalitate găsiţi în lume, potrivit acestui principiu, tot atâta confirmare aveţi pentru legitimitatea Ideii voastre; dar cum acest principiu nu avea alt scop decât să caute unitatea necesară şi cea mai mare posibilă a naturii, datorăm în adevăr Ideii unei fiinţe supreme această unitate în măsura în care o atingem, dar nu putem ignora legile generale ale naturii, în vederea cărora, numai, a fost pusă la bază Ideea, fără a ajunge în contradicţie cu noi înşine, [A 700, B 728] pentru a considera finalitatea naturii ca accidentală şi hiperfizică în ce priveşte originea ei, căci noi n-am fost îndreptăţiţi să admitem o fiinţă dincolo de natură, dotată cu proprietăţile amintite, ci numai să punem ca fundament Ideea ei, pentru a considera fenomenele ca legate sistematic între ele, în analogie cu o determinare cauzală.

Tocmai de aceea suntem şi îndreptăţiţi să gândim cauza lumii în Idee nu numai după un antropomorfism mai subtil (fără care nu s-ar putea gândi nimic despre ea), anume ca o fiinţă care posedă intelect, plăcere şi neplăcere, de asemenea şi o dorinţă corespunzătoare acestora din urmă, precum şi voinţă etc., ci şi să atribuim acestei fiinţe perfecţiune infinită, care astfel depăşeşte mult pe aceea la care putem fi îndreptăţiţi prin cunoaşterea empirică a ordinii lumii. Căci legea

regulativă a unității sistematice reclamă ca noi să studiem natura astfel, ca şi când s-ar găsi pretutindeni la infinit unitate sistematică şi finală, cu toată varietatea cea mai mare posibilă. Căci, deşi nu surprindem sau nu atingem decât puțin din această perfecțiune a lumii, totuşi ține de legislația rațiunii noastre s-o căutăm şi s-o presupunem pretutindeni; şi trebuie să fie totdeauna profitabil pentru noi şi nu poate deveni niciodată dăunător a organiza observarea naturii după acest principiu. [A 701, B 729] Dar, totodată, este de asemenea clar că prin această reprezentare a Ideii unui autor suprem, luată ca fundament, nu existența şi cunoaşterea unei astfel de ființe, ci numai Ideea ei îmi serveşte ca fundament şi că deci eu nu deriv propriu-zis nimic din această ființă, ci numai din Ideea despre ea, adică din natura lucrurilor lumii, după o astfel de Idee. O anumită conştiință, deşi nedezvoltată, a folosirii autentice a acestui concept al rațiunii noastre pare să fi prilejuit şi limbajul modest şi just al filosofilor din toate timpurile, când ei vorbesc de înțelepciunea şi prevederea naturii şi despre înțelepciunea divină ca expresii sinonime, ba chiar preferă prima expresie atâta timp cât e vorba numai de rațiunea speculativă, căci această expresie înfrânează pretenția de a afirma mai mult decât suntem îndreptățiți şi totodată readuce rațiunea la câmpul ei propriu - natura.

Astfel rațiunea pură, care inițial părea să promită nici mai mult nici mai puțin decât extinderea cunoştințelor dincolo de toate limitele experienței, nu conține, dacă o înțelegem just, decât principii regulative, care prescriu în adevăr o unitate mai mare decât cea pe care o poate atinge folosirea empirică a intelectului, dar tocmai prin faptul că aceste principii împing atât de departe scopul de care caută să se apropie, ele duc la gradul cel mai înalt acordul acestei folosiri cu sine însăşi, [A 702, B 730] cu ajutorul unității sistematice; dar când sunt greşit înțelese şi când sunt considerate drept principii constitutive ale unor cunoştințe transcendente, ele produc, printr-o aparență ce e drept strălucită, însă înşelătoare, convingere şi o cunoaştere imaginară, prin urmare contradicții şi dispute eterne.

*
* *

Astfel, orice cunoaştere omenească începe cu intuiții, se ridică de aici la concepte şi sfârşeşte cu Idei. Deşi cu privire la toate cele trei elemente ea are în adevăr izvoare de cunoaştere *a priori*, care la prima vedere par să desconsidere limitele oricărei experiențe, totuşi o critică completă convinge că orice rațiune, în folosirea speculativă, nu poate trece niciodată cu aceste elemente dincolo de câmpul experienței posibile şi că menirea propriu-zisă a acestei supreme facultăți de cunoaştere nu este decât a se servi de toate metodele şi principiile ei pentru a pătrunde până în intimitatea naturii, după toate principiile posibile ale unității, printre care unitatea scopurilor este cea mai nobilă, dar niciodată de a depăşi limitele ei, în afara cărora nu există *pentru noi* nimic decât spațiu vid. Cercetarea critică a tuturor judecăților care pot extinde cunoaşterea [A 703, B 731] noastră dincolo de experiența reală ne-a convins desigur suficient, în Analitica transcendentală, că ele nu ne pot conduce niciodată la ceva mai mult decât la o experiență posibilă; şi dacă n-am fi fost neîncrezători chiar față de teoremele abstracte şi generale cele mai clare, dacă perspective atrăgătoare şi aparente nu ne-ar fi tentat să înlăturăm constrângerea acelor judecăți, ne-am fi putut dispensa, desigur, de audierea obositoare a tuturor martorilor dialectici, pe care o rațiune transcendentă îi citează în sprijinul pretențiilor ei; căci am ştiut încă de mai înainte cu deplină certitudine că toate afirmațiile lor, deşi poate bine intenționate, trebuiau să fie absolut lipsite de valoare, fiindcă se refereau la o cunoaştere pe care nici un om nu o poate dobândi vreodată. Dar cum discuția nu se mai sfârşeste niciodată, dacă nu se descoperă adevărata cauză a aparenței, prin care poate fi înşelat chiar şi cel mai perspicace gânditor, şi cum descompunerea întregii noastre cunoaşteri transcendente în elementele ei (ca un studiu al naturii noastre interne) nu este în sine de puțină valoare, iar pentru filosof ea este chiar o datorie, n-a fost numai necesar să cercetăm amănunțit, până la primele ei izvoare, această întreagă muncă a rațiunii speculative, oricât de sterilă ar fi ea; cum aparența dialectică este aici nu numai înşelătoare în ce priveşte judecata, ci şi atrăgătoare [A 704, B 732] şi oricând firească în ce priveşte interesul pe care îl avem aici față de judecată, şi va rămâne astfel în veci, a fost oportun

să redactăm amănunţit actele acestui proces şi să le depunem în arhiva raţiunii omeneşti, pentru a se evita în viitor erori similare.

[A 705, B 733] II
METODOLOGIA TRANSCENDENTALĂ

[A 707, B 735] Dacă consider ansamblul tuturor cunoştinţelor raţiunii pure şi speculative ca pe un edificiu, a cărui Idee cel puţin o avem în noi, pot spune: în Teoria transcendentală a elementelor am evaluat materialul de construcţie şi am stabilit pentru ce fel de edificiu, pentru care înălţime şi soliditate ajunge acest material. Desigur, s-a întâmplat că, deşi plănuiam un turn care să ajungă până la cer, provizia de materiale a ajuns totuşi numai pentru o casă de locuit care, pentru îndeletnicirile noastre pe câmpia experienţei, era destul de spaţioasă şi destul de înaltă spre a o cuprinde dintr-o privire; dar acea temerară întreprindere trebuia să eşueze din lipsă de materiale, chiar fără a mai ţine seamă şi de confuzia de limbaj, care în mod inevitabil trebuia să dezbine pe muncitori în ceea ce priveşte planul şi să-i împrăştie în toată lumea, pentru ca fiecare să-şi construiască pentru sine, după propriul plan. Acum nu ne interesează atât materialele, cât mai curând planul, şi fiind avertizaţi să nu ne aventurăm orbeşte într-un proiect oarecare, care ar putea depăşi eventual toate puterile noastre, pe de altă parte, neputând totuşi renunţa la construirea unei locuinţe solide, să facem devizul pentru o clădire în raport cu provizia de materiale care ne este dată şi care totodată este adecvată trebuinţei noastre.

Prin Metodologie transcendentală înţeleg deci determinarea condiţiilor formale ale unui sistem complet [A 708, B 736] al raţiunii pure. În acest scop, vom avea de-a face cu o *disciplină*, un *canon*, o *arhitectonică*, în sfârşit, cu o *istorie* a raţiunii pure, şi vom realiza în sens transcendental ceea ce, sub numele de *logică practică*, se încearcă în şcoli cu privire la folosirea intelectului în genere, dar nu se reuşeşte, căci din moment ce logica generală nu se limitează la o specie particulară de cunoştinţă intelectuală (de exemplu, nu la cea pură) şi nici la anumite obiecte, ea, fără a împrumuta cunoştinţe din alte ştiinţe, nu poate face mai mult decât să propună titluri pentru *metode posibile* şi expresii tehnice de care se face uz cu privire la sistematică în toate ştiinţele şi care familiarizează pe elev de mai înainte cu nume, a căror semnificaţie şi folosire el le va cunoaşte abia mai târziu.

METODOLOGIA TRANSCENDENTALĂ

Capitolul întâi

DISCIPLINA RAŢIUNII PURE

Judecăţile care sunt negative, nu numai în ce priveşte forma logică, ci şi în ce priveşte conţinutul, nu se bucură de prea mare stimă faţă de dorinţa de cunoaştere a oamenilor; ele sunt considerate chiar ca un fel de duşmani invidioşi ai instinctului nostru de cunoaştere, [A 709, B 737] care tinde neîncetat spre extinderea cunoştinţelor şi aproape că este nevoie de o apologie pentru a le face tolerate şi cu atât mai mult pentru a le procura favoare şi stimă.

Din punct de vedere *logic*, putem exprima orice judecată sub formă negativă, însă în ceea ce priveşte conţinutul cunoaşterii noastre în genere, dacă aceasta este extinsă sau limitată printr-o judecată, judecăţile negative au funcţia proprie numai de a *împiedica eroarea*. De aceea, judecăţile negative care trebuie să prevină o cunoştinţă falsă, acolo unde totuşi niciodată nu e

posibilă o eroare, sunt desigur foarte adevărate, dar sunt totuşi goale, adică nu sunt deloc adecvate scopului lor, şi tocmai de aceea sunt adesea ridicole. Aşa este judecata acelui retor că Alexandru n-ar fi putut cuceri nici o ţară fără armată.

Dar unde limitele cunoaşterii noastre posibile sunt foarte înguste, iar impulsul de a judeca - mare, aparenţa care se oferă, foarte înşelătoare şi prejudiciul rezultat din eroare considerabil, acolo o instrucţie *negativă*, care serveşte numai pentru a ne păzi de erori, are chiar mai multă importanţă decât unele instrucţiuni pozitive, prin care cunoaşterea noastră ar putea dobândi o creştere. *Constrângerea* care îngrădeşte şi, în fine, suprimă înclinaţia permanentă de a ne abate de la anumite reguli se numeşte *disciplină*. Ea se deosebeşte de cultură, care are de scop numai de a dezvolta o *aptitudine*, fără a suprima alta deja existentă. La formarea unui talent, [A 710, B 738] care tinde să se manifeste din propriul său îndemn, disciplina oferă o contribuţie negativă*, în timp ce cultura şi doctrina, o contribuţie pozitivă.

Că temperamentul ca şi talentele, care îşi permit bucuros o mişcare liberă şi neîngrădită (ca imaginaţia şi agerimea minţii), au nevoie în unele privinţe de o disciplină, va admite cu uşurinţă oricine. Dar că raţiunea, căreia îi revine sarcina de a prescrie propria-i disciplină tuturor celorlalte tendinţe, are ea însăşi nevoie de o disciplină, poate părea desigur ciudat; în realitate, ea a scăpat până acum de o astfel de umilinţă, tocmai fiindcă sub forma solemnă şi profund cuviincioasă în care se înfăţişează nimeni n-ar putea cădea uşor la bănuiala unui joc frivol cu imagini, în loc de concepte, şi cu cuvinte, în loc de lucruri.

Nu e nevoie de o critică a raţiunii în folosire empirică, căci principiile ei sunt supuse unui examen continuu prin piatra de încercare a experienţei; [A 711, B 739] de asemenea, nici în domeniul matematicii, unde conceptele ei trebuie prezentate imediat *in concreto* în intuiţia pură şi unde tot ceea ce este neîntemeiat şi arbitrar devine imediat evident. Dar unde nici intuiţia empirică, nici cea pură nu menţin raţiunea pe un făgaş vizibil, anume în folosirea ei transcendentală după simple concepte, acolo ea are mare nevoie de o disciplină care să-i înfrâneze înclinarea spre extindere dincolo de limitele înguste ale experienţei posibile şi să o ferească de rătăcire şi eroare, astfel încât întreaga filosofie a raţiunii pure nu are de-a face decât cu acest folos negativ. Erorile izolate pot fi remediate prin cenzură, iar cauzele lor, prin *critică*. Dar unde, ca în raţiunea pură, se găseşte un întreg sistem de amăgiri şi iluzii, care sunt legate între ele şi unite prin principii comune, acolo pare să fie necesară o legislaţie specială, şi anume una negativă care, sub numele de *disciplină*, să-şi instituie din natura raţiunii şi a obiectelor folosirii ei pure oarecum un sistem de circumspecţie şi de examen de sine, în faţa căruia să nu poată sta în picioare nici o aparenţă sofistică şi falsă, ci trebuie să se trădeze imediat, oricare ar fi motivele care s-o ascundă.

[A 712, B 740] Trebuie însă notat că în această a doua parte principală a Criticii transcendentale aplic disciplina raţiunii pure nu asupra conţinutului, ci numai asupra metodei de cunoaştere din raţiune pură. Asupra conţinutului am aplicat-o în Teoria elementelor. Dar folosirea raţiunii, indiferent de obiectul aplicării ei, are ceva similar şi totuşi, în măsura în care trebuie să fie transcendentală, ea este atât de esenţial distinctă de toate celelalte folosiri, încât fără teoria negativă, de avertizare, a unei discipline special instituite nu pot fi evitate erorile care trebuie să rezulte în mod necesar din aplicarea improprie a unor metode, care se potrivesc de altfel raţiunii, dar nu aici.

Capitolul întâi
Secţiunea întâi

DISCIPLINA RAŢIUNII PURE ÎN FOLOSIRE DOGMATICĂ

* Ştiu, desigur, că în limbajul didactic se obişnuieşte a folosi termenul de *disciplină* ca fiind identic cu cel de instrucţie. Dar există, pe de altă parte, atâtea alte cazuri în care prima expresie, în sens de corecţie, este distinsă cu grijă de cea de-a doua, în sens de *instrucţie*, şi natura lucrurilor are ea însăşi grijă de a păstra pentru această distincţie singurele expresii adecvate, încât eu aş dori să nu se permită niciodată folosirea acelui cuvânt în alt sens decât negativ.

Matematica oferă exemplul cel mai strălucit al unei raţiuni pure care se extinde de la sine cu succes, fără ajutorul experienţei. Exemplele sunt contagioase, în special pentru acea facultate care în mod firesc se flatează, închipuindu-şi că are acelaşi succes şi în alte cazuri, de care a avut parte în unul din cazuri. De aceea, raţiunea pură în folosire [A 713, B 741] transcendentală speră să se poată extinde tot atât de norocos şi temeinic cum a reuşit în folosirea matematică, dacă întrebuinţează acolo aceeaşi metodă care a fost aici de un folos atât de evident. Este foarte important pentru noi să ştim dacă metoda pentru a ajunge la certitudine apodictică, şi care se numeşte matematică în această ştiinţă din urmă, este totuna cu certitudinea căutată în filosofie şi care aici ar trebui numită *dogmatică*.

Cunoaşterea *filosofică* este *cunoaşterea raţională* din concepte, pe când cunoaşterea matematică este o cunoaştere din *construirea conceptelor*. Dar *a construi* un concept înseamnă a prezenta *a priori* intuiţia care îi corespunde. Pentru construirea unui concept se cere deci o intuiţie *nonempirică* care, prin urmare, ca intuiţie, este un obiect *singular*, ceea ce nu înseamnă însă că în calitate de constructoare a unui concept (a unei reprezentări generale) ea nu trebuie să exprime în reprezentare valabilitate generală pentru toate intuiţiile posibile care aparţin aceluiaşi concept. Astfel, eu construiesc un triunghi, în timp ce prezint obiectul corespunzător acestui concept fie prin simpla imaginaţie în intuiţia pură, fie după imaginaţie şi pe hârtie în intuiţia empirică, în ambele cazuri însă cu totul *a priori*, fără a-i fi împrumutat modelul din vreo experienţă oarecare. Figura singulară desenată este [A 714, B 742] empirică şi serveşte totuşi la exprimarea conceptului, în ciuda generalităţii lui, fiindcă în această intuiţie empirică nu se ia în considerare decât actul construirii conceptului, căruia multe determinări, ca cea de mărime, laturi, unghiuri, îi sunt cu totul indiferente şi deci se face abstracţie de aceste diferenţe care nu modifică conceptul de triunghi.

Cunoaşterea filosofică consideră deci particularul numai în general, pe când cea matematică, generalul în particular, ba chiar în singular, deşi totuşi *a priori* şi cu ajutorul raţiunii, astfel încât, cum acest singular este determinat în anumite condiţii generale de construcţie, tot astfel obiectul conceptului, căruia acest singular nu-i corespunde decât ca schemă, trebuie gândit ca fiind universal determinat.

În această formă constă deci diferenţa esenţială a acestor două specii de cunoaştere raţională, şi ea nu se bazează pe diferenţa materiei sau obiectelor lor. Cei care îşi închipuiau că disting filosofia de matematică prin aceea că afirmau despre cea dintâi că are ca obiect numai *calitatea*, pe când cea de-a doua numai *cantitatea*, au luat efectul drept cauză. Forma cunoaşterii matematice este cauza pentru care ea nu se poate raporta decât la mărimi. Căci numai conceptul de mărimi poate fi construit, adică prezentat *a priori* în intuiţie, pe când calităţile [A 715, B 743] nu pot fi prezentate în nici o altă intuiţie decât în cea empirică. De aceea, o cunoaştere raţională a lor nu poate fi posibilă decât prin concepte. Astfel, nimeni nu poate lua o intuiţie corespunzătoare conceptului de realitate din altă parte decât din experienţă, dar niciodată nu o poate avea *a priori*, din sine însuşi şi anterior conştiinţei empirice. Forma conică poate fi făcută intuitivă fără vreun ajutor empiric, numai după concept, dar culoarea acestui con trebuie să fie dată mai întâi într-o experienţă sau alta. Conceptul de cauză în genere nu-l pot prezenta în nici un fel de intuiţie decât într-un exemplu pe care mi-l pune la îndemână experienţa etc. De altfel, filosofia tratează şi ea despre mărimi, ca şi matematica, de exemplu despre totalitate, infinit etc. Matematica se ocupă şi cu deosebirea dintre linii şi suprafeţe ca spaţii de calitate diferită, cu continuitatea întinderii, considerată ca o calitate a ei. Deşi în astfel de cazuri ele au un obiect comun, totuşi modul de a-l trata prin raţiune este cu totul altul în meditarea filosofică decât în cercetarea matematică. Cea dintâi se menţine numai la concepte generale, pe când cea de-a doua nu poate începe nimic cu simplul concept, ci se precipită imediat spre intuiţie, în care consideră conceptul *in concreto*, dar nu empiric, ci într-o intuiţie pe car [A 716, B 744]e o prezintă *a priori*, adică pe care şi-a construit-o şi în care ceea ce urmează din condiţiile generale ale construcţiei trebuie să fie general valabil şi pentru obiectul conceptului construit.

Să se dea unui filosof conceptul unui triunghi şi să fie lăsat să găsească în felul lui raportul dintre suma unghiurilor lui şi unghiul drept. El nu are decât conceptul unei figuri închise

în trei linii drepte şi, în această figură, conceptul despre tot atâtea unghiuri. Oricât ar reflecta asupra acestui concept, nu va scoate din el nimic nou. El poate analiza şi clarifica conceptul de linie dreaptă, de unghi sau de numărul trei, dar nu poate ajunge la alte proprietăţi care nu se află în aceste concepte. Când geometrul se ocupă de această problemă, începe prin a construi un triunghi. Fiindcă ştie că două unghiuri drepte fac împreună cât toate unghiurile adiacente care pot fi trase dintr-un punct pe o linie dreaptă, el prelungeşte o latură a triunghiului său şi obţine două unghiuri adiacente care sunt egale cu două unghiuri drepte. Apoi împarte unghiul extern, trăgând o linie paralelă cu latura din faţă a triunghiului şi vede că aici rezultă un unghiu exterior adiacent, care este egal cu un unghi intern etc. El ajunge în felul acesta printr-un lanţ de raţionamente, [A 717, B 745] călăuzit permanent de intuiţie, la rezolvarea absolut clară şi totodată generală a problemei.

Dar matematica nu construieşte numai mărimi *(quanta)*, ca în geometrie, ci şi simpla mărime *(quantitas)*, ca în algebră, unde face complet abstracţie de natura obiectului care trebuie gândit după un astfel de concept de mărime. Ea îşi alege apoi o anumită notaţie a tuturor construcţiilor de mărimi în genere (numere), cum ar fi aceea de adunare, scădere etc., extragerea rădăcinii; şi după ce a desemnat şi conceptul general de mărimi după diferitele raporturi dintre ele, ea reprezintă în intuiţie, după anumite reguli generale, orice operaţie produsă şi modificată prin cantitate; când o mărime trebuie divizată prin alta, ea combină caracterele amândurora după forma care desemnează diviziunea etc. şi astfel ajunge, cu ajutorul unei construcţii simbolice, aşa cum geometria ajunge, cu ajutorul unei construcţii ostensive sau geometrice (a obiectelor însele), acolo unde cunoaşterea discursivă n-ar putea ajunge niciodată cu ajutorul simplelor concepte.

Care poate fi cauza acestei situaţii atât de diferite în care se află doi meşteri ai raţiunii, dintre care unul îşi urmează drumul după concepte, iar celălalt după intuiţii, [A 718, B 746] pe care le prezintă *a priori*, potrivit conceptelor? În urma teoriilor transcendentale expuse, mai sus, această cauză este clară. Aici nu este vorba de judecăţi analitice care pot fi produse prin simpla analiză a conceptelor (aici filosoful ar avea, fără îndoială, avantaj asupra rivalului său), ci e vorba de judecăţi sintetice, şi anume de astfel de judecăţi care trebuie să fie cunoscute *a priori*. Căci nu am de văzut ceea ce gândesc de fapt în conceptul meu de triunghi (acesta nu e nimic mai mult decât simpla definiţie); dimpotrivă, trebuie să trec dincolo de el, spre proprietăţi care nu se află în acest concept, dar care totuşi îi aparţin. Dar acest lucru nu este posibil altfel decât dacă îmi determin obiectul meu fie după condiţiile intuiţiei empirice, fie după cele ale intuiţiei pure. Primul procedeu n-ar da decât o judecată empirică (prin măsurarea unghiurilor triunghiului), care n-ar avea universalitate, şi cu atât mai puţin necesitate, iar despre aşa ceva nu poate fi vorba. Al doilea procedeu este însă construcţia matematică, şi anume aici construcţia geometrică, cu ajutorul căreia adaug, într-o intuiţie pură, la fel ca şi în cea empirică, diversul care aparţine schemei unui triunghi în genere şi, prin urmare, conceptului de triunghi, prin care, negreşit, trebuie să fie construite judecăţi sintetice universale.

Deci în zadar aş filosofa, adică aş reflecta discursiv asupra triunghiului, fără a ajunge prin aceasta câtuşi de puţin [A 719, B 747] mai departe decât la simpla definiţie, de la care însă ar trebui tocmai să încep. Există, desigur, o sinteză transcendentală din pure concepte, care iarăşi nu-i reuşeşte decât filosofului; dar ea nu priveşte niciodată mai mult decât un lucru în genere, în condiţiile pe care percepţia lui poate să le îndeplinească pentru a aparţine experienţei posibile. Dar în problemele matematice nici nu e vorba despre aceasta şi în genere despre existenţă, ci despre proprietăţile obiectelor în sine, numai întrucât aceste proprietăţi sunt legate de conceptul obiectelor.

]În exemplul citat n-am căutat decât să clarificăm ce diferenţă mare se găseşte între folosirea discursivă a raţiunii din concepte şi folosirea intuitivă prin construirea conceptelor. În mod firesc se pune acum întrebarea care este cauza care face necesară o astfel de folosire dublă a raţiunii şi după care condiţii putem cunoaşte dacă are loc numai cea dintâi sau şi a doua.

Toată cunoaşterea noastră se raportează totuşi, în cele din urmă, la intuiţii posibile; căci numai prin ele este dat un obiect. Dar un concept *a priori* (un concept nonempiric) cuprinde în sine fie o intuiţie pură, şi în acest caz el poate fi construit, sau nu cuprinde decât sinteza intuiţiilor

posibile, care nu sunt date *a priori*, şi atunci putem desigur [A 720, B 748] judeca prin el sintetic şi *a priori*, dar numai discursiv, din concepte, şi niciodată intuitiv, prin construirea conceptului.

Dar dintre toate intuiţiile, nici una nu este dată *a priori*, decât simpla formă a fenomenelor, spaţiul şi timpul; şi un concept despre spaţiu şi timp, cum e cuanta, poate fi prezentat *a priori* în intuiţie, adică construit fie împreună cu calitatea lor (forma lor), fie şi numai în cantitatea lor (simpla sinteză a diversului omogen) prin număr. Dar materia fenomenelor, prin care ne sunt date *lucruri* în spaţiu şi în timp, poate fi reprezentată numai în percepţie, adică a posteriori. Singurul concept care reprezintă *a priori* acest conţinut empiric al fenomenelor este conceptul de *lucru* în genere, iar cunoaşterea sintetică *a priori* despre acesta nu poate oferi decât simpla regulă a sintezei a ceea ce poate da percepţia *a posteriori*, dar niciodată intuiţia obiectului real, căci aceasta trebuie să fie necesar empirică.

Judecăţile sintetice care se referă la *lucruri* în genere, a căror intuiţie nu poate fi dată *a priori*, sunt transcendentale. Prin urmare, judecăţile transcendentale nu pot fi date niciodată prin construirea conceptelor, ci numai după concepte *a priori*. Ele conţin numai regula potrivit căreia o anumită unitate sintetică a ceea ce nu poate fi reprezentat intuitiv *a priori* [A 721, B 749] (a percepţiilor) trebuie căutată empiric. Ele însă nu pot prezenta într-un caz oarecare nici unul dintre conceptele lor *a priori*, ci numai *a posteriori*, cu ajutorul experienţei, care va fi posibilă abia după acele principii sintetice.

Dacă trebuie să judecăm sintetic despre un concept, trebuie să iesim din acest concept, şi anume spre intuiţia în care el este dat. Căci dacă rămânem la ceea ce este conţinut în concept, judecata ar fi numai analitică şi o explicaţie a Ideii după ceea ce este în realitate conţinut în ea. Dar eu pot pleca de la concept spre intuiţia pură sau empirică care îi corespunde, pentru a-l examina *in concreto* în ea şi pentru a cunoaste *a priori* sau *a posteriori* ceea ce se cuvine obiectului acestui concept.În primul caz, este o cunoaştere raţională şi matematică prin construirea conceptului, în cel de-al doilea caz, este o cunoaştere numai empirică (mecanică), care nu poate da niciodată judecăţi necesare şi apodictice. Astfel, aş putea analiza conceptul meu empiric de aur fără ca prin aceasta să câştig mai mult decât să pot enumera ceea ce gândesc de fapt sub acest cuvânt, de unde în cunoaşterea mea are loc, fără îndoială, o îmbunătăţire logică, dar nu se obţine o sporire sau un adaos. Eu iau însă materia care se prezintă sub acest nume şi leg de ea percepţii care îmi vor pune la îndemână diferite judecăţi sintetice, [A 722, B 750] dar empirice. Aş construi conceptul matematic de triunghi, adică l-aş da *a priori* în intuiţie şi aş obţine pe această cale o cunoaştere sintetică, dar raţională. Dar când îmi este dat conceptul transcendental al unei realităţi, substanţe, forţe etc., el nu desemnează nici o intuiţie empirică, nici una pură, ci exclusiv sinteza intuiţiilor empirice (care deci nu pot fi date *a priori*); cum sinteza nu se poate ridica *a priori* la sinteza care îi corespunde, din el deci nici nu poate rezulta o judecată sintetică determinantă, ci numai un principiu al sintezei[*] de intuiţii empirice posibile. Astfel, ojudecată transcendentală este o cunoaştere raţională sintetică după simple concepte şi prin urmare o judecată discursivă, căci numai prin ea este posibilă orice unitate sintetică a cunoaşterii empirice, dar prin ea nu este dată *a priori* nici o intuiţie.

[A 723, B 751] Astfel, există două întrebuinţări ale raţiunii, care în ciuda universalităţii cunoaşterii şi a producerii ei *a priori*, comune ambelor întrebuinţări, sunt totuşi foarte diferite în mersul lor, şi anume datorită faptului că în fenomen, prin care ne sunt date toate obiectele, se află două elemente: forma intuiţiei (spaţiul şi timpul), care poate fi cunoscută şi determinată cu totul *a priori*, şi materia (fizicul) sau conţinutul, care înseamnă ceva ce se găseşte în spaţiu şi în timp, prin urmare conţine o existenţă şi corespunde senzaţiei. În ceea ce priveşte ultimul element, care nu poate fi dat niciodată în mod determinat altfel decât empiric, nu putem avea *a priori* decât concepte nedeterminate ale sintezei senzaţiilor posibile, întrucât ele aparţin unităţii apercepţiei (într-o experienţă posibilă). În ceea ce priveşte primul element, putem determina *a priori* conceptele noastre în intuiţie, întrucât noi înşine ne creăm obiectele în spaţiu şi în timp, printr-o

[*] Cu ajutorul conceptului de cauză, ies realmente din conceptul empiric al unui eveniment (în care se întâmplă ceva), dar nu spre intuiţia care prezintă conceptul de cauză *in concreto*, ci spre condiţiile de timp în genere, care ar putea fi găsite în experienţă în conformitate cu conceptul de cauză. Procedez deci numai după concepte şi nu pot proceda prin construcţia conceptelor, căci conceptul este o regulă a sintezei percepţiilor, care nu sunt intuiţii pure şi deci nu pot fi date *a priori*.

sinteză uniformă, considerându-le numai ca quanta. Cea dintâi se numeşte folosire a raţiunii prin concepte, întrucât nu putem face nimic mai mult decât să aducem sub concepte fenomenele, în conţinutul lor real, care în felul acesta nu pot fi determinate decât empiric, adică *a posteriori* (dar conform acestor concepte, ca reguli ale unei sinteze empirice). Cea de-a doua este folosirea raţiunii prin construirea conceptelor, [A 724, B 752] întrucât acestea, raportându-se deja la o intuiţie *a priori*, pot fi date tocmai de aceea în intuiţia pură în mod determinat *a priori* şi fără nici un fel de date empirice. A examina tot ce există (un lucru în spaţiu sau în timp), pentru a şti dacă şi în ce măsură este sau nu un cuantum, dacă în el trebuie reprezentată o existenţă sau o lipsă de existenţă, în ce măsură acest ceva (care umple spaţiul sau timpul) este un substrat prim sau o simplă determinare, dacă existenţa lui are un raport cu altceva ca fiindu-i cauză sau efect, şi în sfârşit dacă, în ce priveşte existenţa, el se află izolat sau în dependenţă reciprocă cu altele, a examina posibilitatea acestei existenţe, realitatea şi necesitatea ei sau contrariile lor: toate acestea aparţin *cunoaşterii raţionale* din concepte, care se numeşte cunoaştere *filosofică*. Dar a determina *a priori* în spaţiu o intuiţie (figura), a diviza timpul (durata) sau numai a cunoaşte universalul sintezei unuia şi aceluiaşi lucru în timp şi în spaţiu şi mărimea unei intuiţii în genere (numărul), care rezultă de aici, aceasta este o *operaţie raţională* prin construirea conceptelor şi se numeşte *matematică*.

Marele succes pe care îl obţine raţiunea cu ajutorul matematicii ne face să presupunem în mod foarte firesc că, dacă nu matematica însăşi, însă, metoda ei va reuşi şi în afara câmpului mărimilor, aducând toate conceptele la intuiţii, pe care ea le poate [A 725, B 753] da *a priori* şi prin care va deveni, aşa-zicând, stăpână asupra naturii; pe când filosofia pură, dimpotrivă, cu concepte discursive *a priori*, face o treabă de cârpăceală în natură, fără a putea face intuitivă *a priori* realitatea lor şi tocmai prin aceasta să le acrediteze. De asemenea, se pare că meşterilor în această artă nu le lipseşte încrederea în sine, iar publicului nu-i lipsesc marile speranţe în abilitatea lor, din moment ce aceştia au trebuit să se ocupe cu problema de faţă. În adevăr, cum ei abia dacă au filosofat vreodată asupra matematicii lor (o îndeletnicire dificilă!), nici nu le trece prin minte diferenţa specifică dintre o folosire a raţiunii şi cealaltă. Reguli curente şi folosite empiric, pe care le împrumută de la raţiunea comună, au pentru ei valoare de axiome. De unde pot veni conceptele de spaţiu şi timp, cu care ei se ocupă (ca de singurele cuante originare), ei nici nu se interesează şi tot astfel le pare inutil să cerceteze originea conceptelor pure ale intelectului şi prin aceasta şi sfera valabilităţii lor, ci numai să se servească de ele. În toate acestea ei fac foarte bine când nu depăşesc limita hotărâtă lor, anume aceea a *naturii*. Dar ei ajung pe neobservate de la câmpul sensibilităţii la terenul nesigur al conceptelor pure şi chiar transcendentale, unde Pământul nu le permite nici să stea în picioare, nici să înoate *(instabilis tellus*, *innabilis unda)* şi unde nu se pot face decât paşi uşori, [A 726, B 754] despre care timpul nu păstrează nici cea mai slabă urmă, pe când, dimpotrivă, în matematică mersul lor lasă o şosea militară, pe care chiar şi urmaşii cei mai îndepărtaţi pot păşi cu încredere.

Cum ne-am impus obligaţia de a determina exact şi cu certitudine limitele raţiunii pure în folosirea transcendentală şi cum acest fel de străduinţă are în sine particularitatea că, în ciuda celor mai insistente şi clare avertizări, se lasă mereu înşelată de speranţa, înainte de a renunţa cu totul, că va ajunge dincolo de limitele experienţei, în ţinuturile încântătoare ale intelectului, este necesar să mai îndepărtăm şi ultima ancoră a unei speranţe fantastice şi să arătăm că aplicarea metodei matematice în această specie de cunoaştere nu poate procura nici cel mai mic profit, afară poate de unul, anume de a descoperi cu atât mai clar goliciunea lor proprie, că geometria şi filosofia sunt două lucruri cu totul diferite, deşi în ştiinţa naturii ele îşi dau în adevăr mâna, că prin urmare procedeul uneia nu poate fi niciodată imitat de cealaltă.

Temeinicia matematicii se bazează pe definiţii, axiome, demonstraţii. Mă voi mulţumi să arăt că nici unul din aceste elemente nu poate fi procurat şi nici imitat de filosofie, [A 727, B 755] în sensul în care le ia matematicianul. Că geometrul, urmând metoda lui, nu realizează în filosofie decât castele de cărţi de joc, iar filosoful, urmând-o pe a lui, nu poate produce în matematică decât o flecăreală, deşi filosofia constă tocmai în a cunoaşte limitele lui, şi însuşi matematicianul, când talentul lui nu este limitat cumva de la natură şi redus la specialitatea lui, nu poate respinge avertizările filosofiei şi nici nu le poate trece cu vederea.

1. Despre definiții. *A defini*, cum arată însăşi expresia, n-ar însemna propriu-zis decât a expune originar conceptul explicit al unui lucru în cadrul limitelor lui*. Potrivit unei asemenea exigențe, un concept *empiric* nu poate fi deloc definit, ci numai *explicat*. Căci cum în el nu avem decât câteva caracteree ale unei anumite specii de obiecte ale simțurilor, nu e niciodată sigur dacă sub cuvântul care desemnează acest obiect nu gândim o dată mai multe caractere, altă dată mai puține. [A 728, B 756] Astfel, în conceptul de aur, în afară de greutate, culoare, rezistență, cineva mai poate gândi şi proprietatea că el nu rugineşte, în timp ce altul nu ştie poate nimic desprg aceasta. Nu ne servim de anumite caractere decât atâta timp cât ele sunt suficiente pentru a distinge; dar observații noi înlătură unele caractere şi adaugă altele, deci conceptul nu stă niciodată între limite certe. Şi la ce ar servi, de altfel, a defini un astfel de concept, din moment ce atunci când e vorba, de exemplu, de apă şi de proprietățile ei, nu ne vom opri la ceea ce gândim prin cuvântul apă, ci vom trece la experimente, şi cuvântul, cu puținele caractere care îi sunt ataşate, nu trebuie să constituie decât o *desemnare* şi nu un concept al lucrului, prin urmare pretinsa definiție nu e altceva decât o definiție verbală. În al doilea rând, la drept vorbind, un concept dat *a priori* nici nu poate fi definit, de exemplu cel de substanță, cauză, drept, echitate etc. Căci nu pot fi sigur niciodată că reprezentarea clară a unui concept dat (încă în mod confuz) a fost explicit dezvoltată decât dacă ştiu că această reprezentare este adecvată obiectului. Dar cum conceptul lui, aşa cum este dat, poate conține multe reprezentări obscure, pe care le trecem cu vederea la analiză, deşi în aplicare avem nevoie totdeauna de ele, explicitarea analizei conceptului meu este totdeauna îndoielnică şi poate fi făcută numai *probabilă* [A 729, B 757] prin numeroase exemple potrivite, dar niciodată *apodictic* certă. În locul expresiei *definiție*, eu aş folosi mai cu plăcere pe cea de *expunere*, care rămâne mereu precaută şi sub care criticul poate accepta până la un anumit grad ca valabilă definiția şi totuşi să-şi mențină încă rezerva în ce priveşte explicitarea ei. Cum deci nici conceptele date empiric, nici cele date *a priori* nu pot fi definite, nu mai rămân altele decât cele gândite arbitrar, asupra cărora putem încerca această operație. În asemenea caz, pot defini oricând conceptul meu; căci trebuie totuşi să ştiu ce am voit să gândesc, din moment ce eu însumi l-am alcătuit în mod premeditat şi nu mi-a fost dat nici prin natura intelectului, nici prin experiență, dar nu pot spune că prin aceasta am definit un obiect adevărat. Dacă conceptul se bazează pe condiții empirice, de exemplu, conceptul de ceas marin, obiectul şi posibilitatea lui nu sunt încă date prin acest concept arbitrar; de aici nu ştiu nici măcar dacă el are undeva un obiect, şi explicația mea poate fi numită mai curând o declarație (a proiectului meu) decât definiția unui obiect. Astfel, nu mai rămân alte concepte susceptibile de a fi definite decât cele care conțin o sinteză arbitrară ce poate fi construită *a priori*; prin urmare, numai matematica are definiții. Căci obiectul pe care îl gândeşte, ea îl prezintă şi *a priori* în intuiție, şi acesta nu poate [A 730, B 758] desigur conține nici mai mult, nici mai puțin decât conceptul, deoarece conceptul despre obiect a fost dat originar prin explicare, adică fără a deriva explicarea din altă parte. Limba germană nu are pentru expresiile de *expunere*, *explicare*, *declarație* şi *definiție* decât un singur cuvânt: *Erklärung*, şi de aceea trebuie să mai atenuăm severitatea exigenței care ne-a determinat să refuzăm explicațiilor filosofice titlul onorabil de definiție şi vom limita toată această notă la constatarea că definițiile filosofice nu sunt decât expuneri de concepte date, pe când definițiile matematice sunt construcții de concepte formate originar; cele dintâi nu sunt alcătuite decât analitic, prin descompunere (a cărei totalitate nu este apodictic certă), pe când cele din urmă sunt realizate sintetic şi deci ele însele *alcătuiesc* conceptul, pe când, cele dintâi îl *explică* numai. De aici urmează:

a. În filosofie nu trebuie să imităm matematica, astfel încât să începem cu definiția, decât doar ca simplă încercare. Cum definițiile sunt analize de concepte date, avem mai întâi, deşi încă numai confuze, aceste concepte, iar expunerea incompletă precedă pe cea completă, astfel încât din câteva caractere, pe care le-am scos dintr-o analiză încă incompletă, putem conchide multe, mai înainte de a fi ajuns la expunerea completă, adică la definiție; într-un cuvânt, [A 731, B 759] că în filosofie definiția, ca claritate adecvată, trebuie mai curând să încheie opera decât s-o

* *Explicitare* înseamnă claritatea şi suficiența caracterelor; *limite* înseamnă precizia că nu mai sunt alte caractere decât cele care apartin conceptului explicit; iar *originar* înseamnă că această determinare de limite nu este derivată de undeva şi deci nu mai are nevoie de o altă dovadă, ceea ce ar face pretinsa definitie incapabilă să stea în fruntea tuturor judecăților asupra unui obiect.

începapă[*]. În matematică, dimpotrivă, nu avem nici un concept anterior definiției, fiindcă abia prin ea este dat conceptul; deci ea trebuie şi poate şi începe oricând cu definiția.

b. Definițiile matematice nu pot greşi niciodată. Cum conceptul este dat abia prin definiție, el nu conține decât exact ceea ce definiția a voit să gândească prin el. Dar deşi în el nu poate apărea nimic inexact în ce priveşte conținutul, se poate totuşi greşi uneori, desigur numai rareori, în forma (în care este îmbrăcat), anume în privința preciziei. Astfel, definiția obişnuită a circumferinței, că este o linie *curbă* ale cărei puncte se află egal de îndepărtate de unul singur [A 732, B 760] (de centru), are cusurul că a introdus, iară să fie necesar, determinarea de curbă. Căci trebuie să existe o teoremă specială, care este scoasă din definiție şi care poate fi uşor demonstrată, anume că orice linie, ale cărei puncte sunt egal de îndepărtate de unul singur, este curbă (nici o parte a ei nu dreaptă). Definițiile analitice, dimpotrivă, pot greşi în diverse moduri, fie introducând caractere care în realitate nu se aflau în concept, fie omițând ceva din explicitare, care constituie esențialul unei definiții, fiindcă nu putem fi absolut siguri că analiza este completă. Din acest motiv, metoda matematicii în ce priveşte definiția nu poate fi imitată în filosofie.

2. Despre <u>axiome</u>. Acestea sunt principii sintetice *a priori*, care sunt nemijlocit certe. Dar un concept nu poate fi legat cu un altul în mod sintetic şi totuşi nemijlocit, căci pentru a putea ieşi dintr-un concept, este nevoie de o a treia cunoştință intermediară. Cum filosofia nu este decât o cunoaştere rațională din concepte, în ea nu se întâlneşte nici un principiu care să merite numele de axiomă. Matematica, dimpotrivă, este capabilă de axiome, deoarece, cu ajutorul construcției conceptelor în intuiția obiectului, ea poate lega predicatele lui *a priori* şi imediat, de exemplu că trei puncte se află totdeauna într-un plan. Un principiu sintetic, dimpotrivă, nu poate fi niciodată nemijlocit cert numai din concepte; de exemplu, [A 733, B 761] judecata: tot ce se întâmplă are cauza sa, căci eu trebuie să caut un al treilea concept, anume condiția determinării de timp într-o experiență, şi nu putem cunoaşte un asemenea principiu în mod direct, nemijlocit numai din concepte. Principiile discursive sunt deci cu totul altceva decât cele intuitive, adică axiomele. Cele dintâi reclamă oricând şi o deducție, de care cele din urmă se pot lipsi cu totul, şi cum din acelaşi motiv ele sunt evidente, ceea ce principiile filosofice, cu toată certitudinea lor, nu pot totuşi pretinde niciodată, lipseşte infinit de mult ca o judecată sintetică oarecare a rațiunii pure şi transcendentale să fie atât de evidentă (cum este obiceiul a exprima cu încăpățânare) ca judecata că de *două ori doi fac patru*. Este adevărat că în Analitică, la tabelul principiilor intelectului pur, am amintit şi anumite axiome ale intuiției; dar principiul citat acolo nu era el însuşi o axiomă, ci nu servea decât pentru a procura principiul posibilității axiomelor în genere şi nu era el însuşi decât un principiu din concepte. Căci chiar şi posibilitatea matematicii trebuie arătată în filosofia transcendentală: Filosofia nu are deci axiome şi nu poate impune niciodată în mod absolut piincipiile ei *a priori*, ci trebuie să binevoiască [A 734, B 762] a-şi justifica dreptul ei în privința lor printr-o deducție temeinică.

3. Despre <u>demonstrații</u>. Numai o dovadă apodictică, întrucât este intuitivă, poate fi numită demonstrație. Experiența ne învață desigur ceea ce este, dar nu că nu poate fi altfel. De aceea, argumentele empirice nu pot procura o dovadă apodictică. Dar din concepte *a priori* (în cunoaşterea discursivă) nu poate rezulta niciodată certitudine intuitivă, adică evidență, oricât de apodictic certă ar putea fi de altfel judecata. Numai matematica conține deci demonstrații, fiindcă ea nu-şi derivă cunoaşterea din concepte, ci din construcția lor, adică din intuiție, care poate fi dată *a priori*, corespunzător conceptelor. Nici metoda algebrei, cu ecuațiile ei, din care scoate, prin reducție, adevărul împreună cu dovada lui, nu este, ce-i drept, o construcție geometrică, totuşi o constiuctie caracteristică, în care prin simboluri se prezintă conceptele în intuiție, în special cele despre raportul mărimilor, şi unde, chiar fără a avea în vedere euristicul, se asigură împotriva erorilor toate raționamentele, prin aceea că fiecare din ele este prezentat în fața ochilor.

---

[*] Filosofia abundă în definiții eronate, în special în astfel de definiții care conțin în adevăr elemente pentru o definiție, dar nu încă în mod complet. Dacă n-am putea întreprinde nimic cu un concept înainte de a-l fi definit, lucrurile ar sta prost cu întreaga filosofare. Dar cum, atât cât ajung, elementele (analizei) pot fi folosite bine şi sigur, pot fi folosite foarte util şi definițiile deficiente, adică judecățile care propriu-zis încă nu sunt definiții, dar care de altfel sunt adevărate şi prin urmare se apropie de definiții. În matematică, definiția se referă *ad* esse, în filosofie, *ad melius esse*. E frumos, dar adesea foarte dificil să ajungem la definiție. Juriştii sunt încă în căutarea unei definiții pentru conceptul lor de drept.

Cunoaşterea filosofică, dimpotrivă, trebuie să se dispenseze de acest avantaj, fiindcă ea trebuie să considere totdeauna generalul in abstracto (prin concepte), pe când matematica poate examina generalul *in concreto* (în intuiţia particulară) şi totuşi prin reprezentarea [A 735, B 763] pură *a priori*, unde fiecare greşeală devine vizibilă. De aceea, pe primele le-aş numi *dovezi acroamatice* (discursive), fiindcă nu se pot face decât prin simple cuvinte (prin obiect în Idee), mai curând decât *demonstraţii*, care, cum arată însăşi expresia, continuă în intuiţia obiectului.

Din toate acestea urmează că nu cadrează cu natura filosofiei, în special în câmpul raţiunii pure, să-şi dea aere dogmatice şi să se împodobească cu titlurile şi insignele matematicii, fiindcă nu aparţine ordinului acestei ştiinţe, deşi are desigur toate motivele să spere într-o unire frăţească cu ea. Acestea sunt pretenţii deşarte care nu pot reuşi niciodată, ci care mai curând trebuie să o îndrepte pe o cale contrară scopului ei, care constă în a descoperi iluziile unei raţiuni care nu-şi cunoaşte limitele şi de a reduce, cu ajutorul unei explicări suficiente a conceptelor noastre, prezumţia speculaţiei la o cunoaştere de sine modestă, dar temeinică. Raţiunea, în încercările ei transcendentale, nu va mai putea deci să privească înainte atât de încrezătoare, ca şi când drumul pe care l-a parcurs ar duce de-a dreptul la ţintă, şi nu va putea conta atât de îndrăzneţ pe premisele ei luate ca fundament, încât să nu mai fie nevoie să se uite adesea îndărăt şi să observe dacă nu cumva în mersul înainte al raţionamentelor se descoperă erori, care i-au scăpat din vedere în principii [A 736, B 764] şi care fac necesar fie să determinăm mai bine aceste principii, fie să le schimbăm cu totul.

Eu împart toate judecăţile apodictice (fie că sunt demonstrabile, fie că sunt nemijlocit certe) în *dogmata* şi *mathemata*. O judecată direct sintetică din concepte este o *dogmă*, pe când o judecată prin construirea conceptelor este o *mathema*. Judecăţile analitice nu ne învaţă propriu-zis nimic *mai mult* despre obiect decât ceea ce conceptul pe care îl avem despre el conţine deja în sine, căci ele nu extind cunoaşterea dincolo de conceptul subiectului, ci numai îl clarifică. De aceea, ele nu pot fi numite pe drept dogme (cuvânt care ar putea fi tradus eventual prin *sentinţe*). Dar dintre cele două specii de judecăţi sintetice *a priori* amintite nu pot purta acest nume, după uzul obişnuit al limbajului, decât cele ce aparţin cunoaşterii filosofice şi numai cu greu am numi dogme judecăţile aritmeticii sau geometriei. Deci acest uz confirmă explicaţia pe care am dat-o că numai judecăţile din concepte, şi nu cele rezultate din construcţia conceptelor, pot fi numite dogmatice.

Dar întreaga raţiune pură, în folosirea ei pur speculativă, nu conţine nici o singură judecată sintetică direct din concepte. Căci, după cum am arătat, prin Idei ea nu este capabilă de nici un fel de judecăţi sintetice care ar avea valabilitate obiectivă, iar prin concepte ale intelectului [A 737, B 765] ea stabileşte desigur principii certe, dar nu direct din concepte, ci totdeauna numai indirect prin relaţia acestor concepte cu ceva contingent, anume *experienţa posibilă*; atunci când această experienţă (ceva ca obiect al experienţelor posibile) este presupusă, ele sunt negreşit apodictic certe, dar în sine (direct) ele nu pot fi cunoscute nici măcar *a priori*. Astfel, numai din aceste concepte date nimeni nu poate cunoaşte temeinic judecata: tot ce se întâmplă îşi are cauza sa. De aceea, ea nu este o dogmă, deşi dintr-un alt punct de vedere, anume din singurul câmp al folosirii ei posibile, adică al experienţei, poate fi foarte bine dovedită apodictic. Dar ea se numeşte *principiu* şi nu teoremă, deşi trebuie să fie demonstrată, fiindcă are această proprietate particulară de a face abia ean însăşi posibilă dovada sa, anume experienţa, şi fiindcă ea trebuie să fie presupusă totdeauna în aceasta.

Dacă în folosirea speculativă a raţiunii pure nu există dogme nici cu privire la conţinut, orice metodă dogmatică, fie că este împrumutată de la matematician, fie că are un caracter propriu, nu-i este indicată. Căci ea nu ascunde decât cusururi şi erori şi înşală filosofia, al cărei scop propriu este să pună în cea mai clară lumină demersurile raţiunii. Cu toate acestea, metoda poate fi totdeauna *sistematică*. Căci raţiunea noastră este ea însăşi [A 738, B 766] (subiectiv) un sistem, dar în folosirea ei pură, cu ajutorul simplelor concepte, nu este decât un sistem de cercetare după principii ale unităţii, căreia numai *experienţa* îi poate da materia. Dar despre metoda proprie a unei filosofii transcendentale nu se poate spune nimic aici, deoarece nu avem de-a face decât cu o critică a facultăţilor noastre, pentru a şti dacă putem construi şi cât de sus putem înălţa edificiul nostru din materialul pe care îl avem (conceptele pure *a priori*).

Capitolul întâi

Secțiunea a doua

DISCIPLINA RAȚIUNII PURE SUB ASPECTUL FOLOSIRII EI POLEMICE

În toate întreprinderile ei, rațiunea trebuie să se supună criticii şi nu poate împiedica libertatea acesteia prin nici o interdicție, fără a se păgubi pe sine însăşi şi fără a-şi atrage bănuieli supărătoare. Aici nimic nu este atât de important sub aspectul utilității, nimic atât de sfânt, încât să se poată sustrage acestei anchete scrutătoare şi riguroase, care nu ține seamă de nici un fel de autoritate personală. Pe această libertate se bazează chiar existența rațiunii, care nu are o autoritate dictatorială, ci a cărei decizie nu este niciodată decât acordul cetățenilor liberi, fiecare din ei având dreptul să-şi poată exprima fără rezerve obiecțiile, [A 739, B 767] ba chiar *veto*-ul lui.

Dar dacă rațiunea nu se poate *sustrage* niciodată criticii, totuşi ea nu are totdeauna motiv să se teamă de ea. Însă rațiunea pură în folosirea ei dogmatică (nu cea matematică), nu are chiar atât de mult conştiința că aplică foarte exact legile ei cele mai înalte, încât să nu trebuiască să apară cu timiditate, ba chiar total dezbrăcată de orice pretinsă autoritate dogmatică, înaintea ochiului critic al unei rațiuni superioare şi judecătoare.

Cu totul altfel stau lucrurile când nu are de-a face cu cenzura judecătorului, ci cu pretențiile concetățeanului ei, şi nu trebuie decât să se apere împotriva lui. Cum aceste pretenții vor să fie tot dogmatice, deşi în negație, ca şi cenzura în afirmație, are loc o justificare κατ ανθρωπον care o garantează împotriva oricărui prejudiciu şi oferă o posesiune legală, care nu are a se teme de pretenții străine, deşi ea însăşi nu poate fi dovedită suficient κατ αληθειαν .

Prin folosire polemică a rațiunii pure înțeleg apărarea judecăților ei contra negațiilor dogmatice. Aici nu interesează dacă afirmațiile ei n-ar putea fi eventual şi false, ci numai că nimeni nu poate afirma vreodată contrariul cu certitudine apodictică (ba chiar [A 740, B 768] numai cu mare aparență). Căci atunci nu ne aflăm, datorită rugăminților, în posesia noastră, din moment ce avem în fața noastră un titlu de posesiune, deşi nu suficient, şi este absolut cert că nimeni nu poate dovedi vreodată caracterul ilegitim al acestei posesiuni.

Este trist şi deprimant faptul că poate să existe în genere o antitetică a rațiunii pure şi că rațiunea, care reprezintă totuşi tribunalul suprem al tuturor disputelor, poate să ajungă în conflict cu ea însăşi. Este adevărat că mai sus am avut în fața noastră o astfel de antitetică aparentă, dar s-a văzut că ea se baza pe o neînțelegere, fiindcă, potrivit prejudecății comune, fenomenele erau luate drept lucruri în sine şi apoi se cerea într-un fel sau altul (care însă în ambele cazuri era la fel de imposibil) o perfecțiune absolută a sintezei ei, ceea ce însă nu poate fi aşteptat deloc de la fenomene. Atunci nu era deci o *contradicție* reală *a rațiunii* cu sine însăşi în judecățile: seria fenomenelor *date în sine* are un început absolut prim, iar această serie este absolut şi *în sine* fără început; căci ambele judecăți coexistă foarte bine, fiindcă *fenomenele* nu sunt, în ce priveşte existența lor (ca fenomene), absolut nimic în *sine*, adică ele sunt, din acest punct de vedere, ceva contradictoriu şi deci supoziția lor trebuie să atragă după sine în mod natural consecințe contradictorii.

[A 741, B 769] O asemenea neînțelegere nu poate fi însă invocată ca pretext, şi prin aceasta conflictul rațiunii nu poate fi aplanat, dacă s-ar afirma teist: *există o ființă supremă*, iar pe de altă parte ateist: *nu există o ființă supremă*; sau în psihologie: tot ce gândeşte este o unitate absolută şi permanentă şi deci distinctă de orice unitate materială şi trecătoare, aserțiune căreia un altul i-ar opune pe aceasta: sufletul nu este o unitate imaterială şi nu poate fi scutit de moarte. Căci obiectul întrebării este aici liber de orice element străin care-i contrazice natura, iar intelectul nu are de-a face decât cu *lucruri în sine* şi nu cu fenomene. Aici s-ar găsi deci, fără

îndoială, o adevărată contradicție, dacă rațiunea pură ar avea de spus, pe latura negației, ceva care s-ar apropia de temeiul unei afirmații; căci în ce privește critica argumentelor dogmatismului afirmativ, ea poate foarte bine să-i fie acordată, fără ca din acest motiv să renunțăm la aceste judecăți, care au cel puțin de partea lor interesul rațiunii, pe care adversarul nu-l poate invoca.

Eu însă nu sunt de părerea pe care au exprimat-o atât de des oameni eminenți și în stare să reflecteze (de exemplu Sulzer), atunci când au simțit slăbiciunea dovezilor de până acum, că se poate spera să se găsească cândva demonstrații evidente ale celor două judecăți cardinale ale rațiunii noastre pure: există un Dumnezeu, există o viață viitoare. [A 742, B 770] Sunt, dimpotrivă, sigur că acest lucru nu se va întâmpla niciodată. Căci de unde să ia rațiunea principiul unor astfel de afirmații sintetice care nu se referă la obiectele experienței și la posibilitatea lor internă? Dar este și apodictic cert că niciodată nu va apărea vreun om care să poată afirma *contrariul* cu o cât de infimă aparență, necum în mod dogmatic. Cum n-ar putea demonstra acest lucru decât prin rațiunea pură, el ar trebui să încerce a dovedi că o ființă supremă și subiectul gânditor din noi, ca inteligență pură, sunt *imposibile*. Dar de unde să-și ia cunoștințele care îl îndreptățesc să judece sintetic despre lucruri, dincolo de orice experiență posibilă? Putem fi deci absolut fără grijă că cineva ne va dovedi cândva contrariul, astfel încât nu avem nevoie să născocim argumente didactice, ci oricum putem admite acele judecăți care concordă foarte bine cu interesul speculativ al rațiunii noastre în folosirea empirică și care, afară de aceasta, sunt singurele mijloace de a uni interesul speculativ cu cel practic. Pentru adversarul nostru (care aici nu trebuie considerat numai ca critic) avem pregătit un *non liquet*, care trebuie inevitabil să-l încurce, pe care nu-l împiedicăm să-l întoarcă împotriva noastră, fiindcă avem mereu în rezervă maxima subiectivă a rațiunii, [A 743, B 771] care adversarului îi lipsește în mod necesar și sub protecția căreia putem privi cu calm și indiferență toate loviturile lui în aer.

În felul acesta, nu există propriu-zis o antitetică a rațiunii pure. Căci singura arenă pentru ea ar trebui căutată în câmpul teologiei și al psihologiei pure; dar acest teren nu suportă un luptător în toată armura lui și dotat cu arme redutabile. El nu poate apărea decât cu vorbe de glumă și fanfaronadă, de care putem râde ca de un joc de copii. Aceasta este o observație consolatoare, care dă din nou curaj rațiunii; căci pe ce altceva ar putea, de altfel, să se bazeze, dacă ea, care singură este chemată să pună capăt tuturor erorilor, ar fi distrusă în sine, fără să poată spera pace și posesiune liniștită?

Tot ceea ce natura însăși orânduiește este bun pentru un scop oarecare. Otrăvurile însele servesc pentru a învinge alte otrăvuri care se produc în propriile noastre umori, și de aceea ele nu pot lipsi într-o colecție completă de medicamente (farmacie). Obiecțiile împotriva convingerilor și a prezumției rațiunii noastre pur speculative ne sunt date chiar prin natura acestei rațiuni și trebuie deci să-și aibă menirea lor bună și scopul lor, care nu trebuie spulberate în vânt. Pentru ce Providența a plasat atât de sus unele obiecte, deși sunt legate de interesul nostru cel mai înalt, încât nouă ne este dat aproape [A 744, B 772] numai ca o favoare să le întâlnim într-o percepție neclară și pusă la îndoială de noi înșine, prin care privirile scrutătoare sunt mai mult excitate decât satisfăcute? Este util să riscăm determinări îndrăznețe cu privire la astfel de perspective? Este cel puțin problematic, poate chiar dăunător. În orice eaz însă, și fără nici o îndoială, este util să plasăm în deplină libertate atât rațiunea investigatoare, cât și pe cea examinatoare, pentru ca ea să se poată ocupa neîmpiedicată de propriul ei interes, care este promovat atât prin faptul că pune limite propriilor cunoștințe, cât și prin faptul că le extinde, și care suferă totdeauna când mâini străine se amestecă pentru a o conduce spre scopuri impuse împotriva mersului ei natural.

Lăsați, prin urmare, pe adversarul vostru să vorbească numai în numele rațiunii și combateți-l numai cu armele rațiunii. Încolo, fiți fără grijă cu privire la cauza dreaptă (a interesului practic), căci aceasta nu intră niciodată în joc într-o dispută pur speculativă. Disputa nu descoperă atunci decât o oarecare antinomie a rațiunii, care, fiind bazată pe natura rațiunii, trebuie ascultată și examinată în mod necesar. Disputa promovează rațiunea prin considerarea obiectului ei sub două aspecte și îi corectează judecata, limitând-o. Ceea ce devine aici disputabil nu este cauza, ci tonul. Căci vă mai rămâne încă destul de mult pentru a vorbi limbajul unei *credințe* neclintite, [A 745, B 773] justificat în fața rațiunii celei mai severe, chiar dacă a trebuit să renunțați la limbajul *științei*.

Întrebați-l pe David Hume, gânditorul rece, născut parcă anume pentru echilibrul judecății: ce v-a determinat ca prin obiecții descoperite cu osteneală să subminați convingerea, atât de consolatoare şi de utilă omului, că o cunoaştere raţională pătrunzătoare ajunge pentru afirmarea unei fiinţe supreme şi pentru determinarea conceptului ei? El va răspunde: nimic decât intenția de a împinge mai departe rațiunea în cunoaşterea de sine şi totodată o anumită indignare împotriva constrângerii pe care unii vor s-o aplice rațiunii, lăudându-se cu ea şi în acelaşi timp împiedicând-o să-şi mărturisească sincer slăbiciunea ei, pe care o descoperă examinându-se pe sine. Dacă, dimpotrivă, îl întrebați pe Priestley, care este devotat numai principiilor folosirii *empirice* a rațiunii şi este împotriva oricărei speculații transcendente, ce mobile a avut să dărâme libertatea şi nemurirea sufletului nostru (speranța în viața viitoare nu este la el decât aşteptarea unei minuni a reînvierii), doi piloni ai oricărei religii, Priestley, care el însuşi este un învățător pios şi zelos al religiei, n-ar putea răspunde altceva decât: interesul rațiunii, care pierde prin faptul că vrem să sustragem anumite obiecte legilor naturii materiale, singurele pe care le putem cunoaşte şi determina exact. [A 746, B 774] Ar părea nedrept să-l defăimăm pe Priestley, care ştie să unească afirmația lui paradoxală cu scopul religiei şi să-i pricinuim durere unui om bine intenționat, fiindcă nu se poate regăsi după ce se rătăcise în afara câmpului ştiinței naturii. Dar această favoare trebuie acordată şi lui Hume, care este tot atât de bine intenționat şi cu un caracter moral ireproşabil, dar care nu-şi poate părăsi speculația elaborată cu osteneală, deoarece el consideră cu drept cuvânt că obiectul acestei speculații se află cu totul în afara limitelor ştiinței naturii, în câmpul Ideilor pure.

Ce este de făcut aici, în special în ce priveşte primejdia care pare să amenințe binele obştesc? Nimic nu este mai natural, mai just, decât decizia pe care, din acest motiv, trebuie să o luati. Lăsați pe aceşti oameni să facă ce vor; dacă ei manifestă talent sau o cercetare profundă şi nouă, într-un cuvânt raţiune, atunci raţiunea are totdeauna numai de câştigat. Dacă folosiți alte mijloace decât cele ale unei rațiuni libere, dacă strigați că este o înaltă trădare, dacă adunați, ca la stingerea unui incendiu, publicul, care nu se pricepe deloc în astfel de elaborări subtile, atunci deveniți ridicoli. Căci nu este vorba de ceea ce este avantajos aici pentru binele obştesc, ci numai cât de departe poate merge rațiunea [A 747, B 775] în speculația ei, care face abstracție de orice interes, şi dacă trebuie să-i acordăm în genere oarecare valoare sau dacă nu cumva trebuie mai curând să renunțăm cu totul la ea în favoarea practicului. Deci în loc să interveniți cu spada, priviți mai curând calm, de pe locul sigur al criticii, la această luptă, care e obositoare pentru luptători, însă pentru voi e distractivă şi, în cazul unui final desigur nesângeros, trebuie să fie folositoare pentru cunoştințele voastre. Căci e cu totul absurd să aşteptăm lămuriri de la rațiune şi totuşi să-i prescriem de mai înainte de care parte trebuie să se decidă ea în mod necesar. Afară de aceasta, rațiunea este deja de la sine înfrânată şi ținută în limite de către rațiune, încât voi nu aveți deloc nevoie să recurgeți la gardă, pentru a opune forța publică contra acelei părți a cărei influență preponderentă vă pare periculoasă. În această dialectică nu există victorie, de care ați avea motiv să fiți îngrijorați.

Rațiunea are chiar foarte mare nevoie de o astfel de luptă şi ar fi fost de dorit ca lupta să se fi purtat mai demult şi cu o permisiune publică nelimitată. Căci cu cât mai devreme s-ar fi născut o critică matură, la apariția căreia trebuia să dispară de la sine toată această dispută, părțile combatante învățând să-şi sesizeze orbirea şi prejudecățile, care le-au învrăjbit, cu atât ar fi fost mai util.

Există în natura omenească o anumită lipsă de sinceritate care, ca tot ceea ce vine de la natură, [A 748, B 776] trebuie să cuprindă totuşi în cele din urmă o dispoziție spre scopuri bune, anume o înclinație de a-şi ascunde adevăratele simțăminte şi de a manifesta anumite altele, adoptate, pe care le considerăm ca bune şi lăudabile. Este absolut cert că prin această înclinație, atât de a se disimula, cât şi de a adopta o aparență avantajoasă lor, oamenii nu numai că s-au *civilizat*, ci într-o anumită măsură s-au şi *moralizat* treptat, fiindcă nimeni nu putea pătrunde dincolo de fardul decenței, cinstei si moralității; deci în pretinsele exemple morale autentice pe care le vedea în jurul său fiecare găsea o şcoală pentru a deveni el însuşi mai bun. Dar această înclinație de a apărea mai buni decât suntem şi de a manifesta simțăminte pe care nu le avem serveşte numai oarecum *provizoriu* pentru a scoate pe om din primitivitate şi a-l face mai întâi să

adopte cel puțin *forma* binelui, pe care îl cunoaşte el; căci după aceea, o dată ce principiile autentice au fost dezvoltate şi au pătruns în modul de gândire, acea falsitate trebuie combătută puternic încetul cu încetul, căci altfel ea corupe inima şi nu permite să răsară simțămintele bune sub buruiana aparenței frumoase.

Îmi pare rău să constat aceeaşi lipsă de sinceritate, disimulare şi ipocrizie chiar şi în manifestările gândirii speculative, unde oamenii au mult mai puține piedici de a mărturisi cum se cuvine deschis şi [A 749, B 777] neprefăcut ideile lor şi n-au nici un avantaj în a le ascunde. Căci ce poate fi mai dezavantajos pentru cunoaştere decât de a comunica unul altuia, falsificate, chiar şi simplele idei, de a ascunde îndoieli pe care le simțim față de propriile noastre afirmații sau de a da o spoială de evidență argumentelor care nu ne satisfac nici pe noi înşine? Dar atâta timp cât numai vanitatea particulară urzeşte aceste intrigi secrete (cum e cazul de obicei în judecățile speculative, care nu au interes deosebit şi nu sunt uşor susceptibile de o certitudine apodictică), se opune totuşi vanitatea altora *cu aprobarea publică*, iar lucrurile ajung în cele din urmă acolo unde le-ar fi adus, deşi cu mult mai devreme, intenția cea mai curată şi sinceritatea. Dar acolo unde publicul îşi închipuie că nişte sofişti subtili urmăresc nici mai mult nici mai puțin decât să zdruncine fundamentele binelui obştesc, pare nu numai înțelept, ci şi permis şi chiar lăudabil de a ajuta unei cauze drepte prin argumente aparente mai curând decât de a lăsa pretinşilor adversari ai acestei cauze chiar şi numai avantajul de a ne reduce tonul la moderația unei convingeri pur practice şi de a ne constrânge să mărturisim lipsa unei certitudini speculative şi apodictice. Totuşi, ar trebui să-mi închipui că nimic în lume nu se împacă mai prost cu intenția de a susține o cauză dreaptă decât viclenia, ipocrizia şi minciuna. Că în confruntarea principiilor raționale [A 750, B 778] ale unei simple speculații totul trebuie să se petreacă cinstit este, desigur, un minimum care se poate cere. Dar dacă s-ar putea conta cert chiar şi numai pe acest minim, disputa rațiunii speculative cu privire la problemele importante despre Dumnezeu, imortalitate (a sufletului) şi libertate sau ar fi de mult decisă, sau ar ajunge foarte curând la un sfârşit. Astfel, sinceritatea simțămintelor se află adesea în raport invers cu dreptatea cauzei însăşi, şi aceasta are poate mai mulți adversari sinceri şi oneşti decât apărători.

Eu presupun deci cititori care nu vor să ştie că o cauză dreaptă este apărată cu mijloace nedrepte. Pentru aceştia este acum stabilit că, după principiile Criticii noastre, dacă luăm în considerare nu ceea ce se întâmplă, ci ceea ce ar trebui să se întâmple în mod just, nu trebuie să existe propriu-zis o polemică a rațiunii pure. Căci cum pot purta două persoane o dispută asupra unui lucru, a cărui realitate nici una din ele n-o poate arăta într-o experiență reală sau chiar numai posibilă şi a cărui Idee este numai gândită de fiecare, pentru a scoate din ea ceva mai mult decât o Idee, anume realitatea obiectului însuşi? Prin ce mijloc vor să iasă din dispută, [A 751, B 779] când nici una din ele nu poate face conceptibilă şi certă tocmai cauza ei, ci nu poate decât să atace şi să respingă cauza adversarului ei? Căci aceasta este soarta tuturor afirmațiilor rațiunii pure, că depăşind condițiile oricărei experiențe posibile, în afara cărora nu se întâlneşte nicăieri un document al adevărului, dar trebuind totuşi să se servească de legile intelectului, care sunt menite numai pentru folosirea empirică, fără care însă nu se poate face nici un pas în gândirea sintetică, ele expun totdeauna adversarului punctele lor slabe şi pot profita, la rândul lor, reciproc de slăbiciunea adversarului.

Critica rațiunii pure poate fi considerată ca adevăratul tribunal pentru toate controversele ei; căci ea nu este implicată în aceste controverse, care se referă nemijlocit la obiecte, ci este instituită pentru a determina şi a judeca drepturile rațiunii în genere după principiile instituției ei prime.

Fără această Critică, rațiunea rămâne oarecum în stare naturală şi nu-şi poate impune sau asigura afirmațiile şi pretențiile decât prin *război*. Critica, dimpotrivă, luând toate hotărârile din regulile fundamentale ale propriei instituții, şi autoritatea acestora nefiind pusă la îndoială de nimeni, ne procură liniştea unei stări legale, în care nu trebuie să tratăm litigiul nostru altfel decât pe cale de *proces*. Ceea ce pune capăt disputei în primul stadiu este o *victorie*, cu care se mândresc ambele părți, căreia îi urmează de cele mai multe ori o pace numai nesigură, pe care o stabileşte autoritatea superioară care intervine, iar în al doilea stadiu [A 752, B 780] *sentința*, care, lovind aici în însăşi sursa disputelor, trebuie să asigure o pace eternă. Disputele nesfârşite

ale unei raţiuni pur dogmatice ne şi silesc să căutăm în sfârşit linişte într-o critică oarecare a acestei raţiuni însăşi şi într-o legislaţie care se fundează pe ea; după cum afirmă H o b b e s, starea de natură este o stare de nedreptate şi de violenţă şi trebuie să o părăsim în mod necesar, pentru a ne supune constrângerii legale, care nu limitează libertatea noastră decât pentru a o face compatibilă cu libertatea oricărui altuia, şi tocmai prin aceasta cu binele public.

De această libertate ţine şi aceea de a supune judecăţii publice ideile noastre, îndoielile noastre, pe care nu le putem rezolva noi înşine, fără ca din aeest motiv să fim defăimaţi ca cetăţeni turbulenţi şi periculoşi. Acest lucru este inclus chiar în dreptul originar al raţiunii omeneşti, care nu cunoaşte alt judecător decât tot raţiunea omenească universală însăşi, în care fiecare îşi are votul lui; şi cum de la aceasta trebuie să vină orice ameliorare de care e susceptibilă starea noastră, un astfel de drept este sfânt şi nu este permis a-l restrânge. Este şi foarte înţelept a proclama ca primejdioase anumite afirmaţii riscante sau atacuri îndrăzneţe împotriva acelor lucruri care au deja de partea lor asentimentul celei mai mari şi mai bune părţi a publicului; aceasta înseamnă a le acorda o importanţă [A 753, B 781] pe care ele n-ar trebui s-o aibă. Când aud că un spirit putin comun a distrus prin demonstraţii libertatea voinţei omeneşti, speranţa într-o viaţă viitoare şi existenţa lui Dumnezeu, sunt curios să-i citesc cartea, căci aştept de la talentul lui să ducă mai departe cunoştinţele mele. Ştiu sigur de mai înainte că el nu va fi realizat nimic din toate acestea, nu fiindcă am crezut cumva că sunt deja în posesia unor dovezi invincibile ale acestor judecăţi importante, ci fiindcă critica transcendentală, care mi-a descoperit tot materialul raţiunii noastre pure, m-a convins pe deplin că aşa cum raţiunea este cu totul insuficientă pentru aserţiuni afirmative în acest câmp, tot atât de puţin, ba încă mai puţin, va cunoaşte ea pentru a putea face aserţiuni negative în aceste probleme. Căci de unde să ia liberul cugetător pretinsa lui cunoştinţă că, de exemplu, nu există o fiinţă supremă? Această judecată se află în afara câmpului experienţei posibile şi, de aceea, şi în afara limitelor oricărei cunoaşteri omeneşti. Pe apărătorul dogmatic al cauzei drepte împotriva acestui adversar nici nu l-aş citi, căci ştiu de mai înainte că el va ataca argumentele aparente ale celuilalt numai pentru a deschide drum propriilor lui argumente; afară de aceasta, o aparenţă cotidiană nu dă atâta materie pentru noi observaţii ca una neobişnuită şi ingenios imaginată. Dimpotrivă, adversarul religiei, dogmatic [A 754, B 782] şi el în felul lui, ar da Criticii mele o ocupaţie dorită şi prilej pentru o mai mare corectare a principiilor ei, fără ca din pricina lui să existe câtuşi de puţin un motiv de teamă.

Dar tineretul, care este încredinţat învăţământului academic, trebuie să fie cel puţin prevenit împotriva unor astfel de scrieri şi ferit de cunoaşterea prematură a unor judecăţi atât de primejdioase, înainte ca puterea lui de judecată să se fi maturizat sau mai curând ca doctrina pe care vrem să o fundamentăm în el să fi prins rădăcini solide, pentru a rezista cu toată puterea oricărei persuasiuni în sensul doctrinei opuse, ori de unde ar veni ea.

Dacă în problemele raţiunii pure ar trebui să rămânem la procedeul dogmatic şi dacă combaterea victorioasă a adversarilor ar trebui să fie propriu-zis polemică, adică de aşa natură încât să intrăm în luptă şi să ne înarmăm cu argumente pentru aserţiuni contrare, nimic n-ar fi mai prudent pentru *prezent*. dar totodată nimic mai zadarnic şi mai infructuos pentru viitor decât să punem câtva timp sub tutelă raţiunea tineretului şi să-l ferim de seducţie cel puţin în acest timp. Dar dacă mai târziu fie curiozitatea, fie moda epocii îi pun în mână astfel de scrieri, ar mai rezista oare acea convingere din tinereţe? Acela care nu aduce cu sine decât arme dogmatice pentru a se opune atacurilor adversarului său şi care nu ştie să dezvolte dialectica ascunsă, care se află în [A 755, B 783] propriul interior tot atât de mult cât şi în cel al adversarului său, vede apărând sofisme care au avantajul noutăţii, împotriva unor sofisme care nu mai au un asemenea avantaj, ci care trezesc mai curând bănuiala că s-a abuzat de credulitatea tineretului. El crede că nu poate dovedi mai bine că a ieşit de sub disciplina copilăriei decât desconsiderând acele avertizări bine intenţionate şi, obişnuit cu dogmatismul, soarbe cu încetul otrava, care alterează dogmatic principiile lui.

Tocmai contrariul a ceea ce se recomandă aici trebuie să aibă loc în învăţământul academic, dar desigur numai sub supoziţia unei instrucţiuni temeinice în Critica raţiunii pure. Căci pentru a aplica cât mai curând posibil principiile ei şi pentru a arăta capacitatea lor, chiar şi în cazul celei mai mari aparenţe dialectice posibile, este absolut necesar să îndreptăm împotriva

raţiunii lui, încă slabă, fără îndoială, dar luminată prin critică, atacurile atât de temute de către dogmatic, şi să-l facem să încere a examina punct cu punct aserţiunile nefundate ale adversarului în lumina acelor principii. Nu-i va fi deloc greu să le reducă la un simplu fum, şi astfel el îşi simte de timpuriu propria-i forţă de a se apăra pe deplin împotriva unor astfel de iluzii dăunătoare, care pentru el trebuie să piardă în cele din urmă orice aparenţă de adevăr. Deşi exact aceleaşi [A 756, B 784] lovituri care distrug edificiul inamicului trebuie să fie tot atât de funeste şi pentru propria lui construcţie speculativă, dacă ar avea de gând să o înalţe, el este totuşi complet lipsit de griji în această privinţă, deoarece nu are nevoie să locuiască în ea, ci mai are înaintea lui încă o perspectivă în câmpul practic, unde poate spera cu temei un teren mai solid, pentru a înălţa pe el sistemul lui raţional şi salutar.

Prin urmare, nu există o polemică propriu-zisă în câmpul raţiunii pure. Ambele părţi sunt luptători în vânt, care se încaieră cu propria lor umbră, căci ei trec dincolo de natură, unde pentru mânuirile lor dogmatice nu există nimic care să poată fi apucat şi reţinut. Oricât de bine ar lupta, umbrele pe care le spintecă cresc într-o clipă reîntregite, ca eroii din *Walhalla*, spre a se putea desfăta din nou în lupte fără vărsare de sânge.

Dar nu există nici o folosire sceptică admisibilă a raţiunii pure pe care am putea-o, numi principiul *neutralităţii* în toate disputele ei. A ataca raţiunea împotriva ei însăşi, a-i întinde arme de ambele părţi şi a privi apoi liniştit şi ironic la cea mai înverşunată luptă a ei nu face impresie bună dintr-un punct de vedere dogmatic, ci pare să exprime o simţire care se bucură de paguba altuia şi care este răutăcioasă. Dar dacă luăm în considerare orbirea invincibilă şi fanfaronada sofiştilor, care nu se lasă [A 757, B 785] temperată prin nici o critică, atunci nu există în adevăr altă recomandare decât să opui pălăvrăgelii lor o alta, care se bazează pe aceleaşi drepturi, pentru ca raţiunea să fie cel puţin surprinsă de rezistenţa unui inamic, spre a pune oarecare îndoială în pretenţiile ei şi a da ascultare criticii. Dar a rămâne cu totul în aceste îndoieli şi a persista în a recomanda convingerea şi mărturisirea propriei ignoranţe, nu numai ca un remediu împotriva prezumţiei dogmatice, ci în acelaşi timp ca un mijloc de a pune capăt conflictului raţiunii cu sine însăşi, este o încercare cu totul zadarnică şi nu poate fi în nici un caz capabilă să procure raţiunii o starem de linişte, ci este cel mult numai un mijloc de a o trezi din dulcele vis dogmatic, pentru a supune starea ei unei examinări mai atente. Cum această manieră sceptică de a ieşi dintr-o afacere supărătoare a ratiunii pare a fi oarecum drumul cel mai scurt pentru a ajunge la o liniste filosofică durabilă, sau cel puţin calea largă pe care o urmează cu plăcere aceia care cred a-şi de aere filosofice prin disprețuirea ironică a tuturor cercetărilor de acest fel, găsesc că e necesar să prezint acest mod de gândire în adevărata lui lumină.

[A 758, B 786] *DESPRE IMPOSIBILITATEA UNEI SATISFACŢII SCEPTICE A RAŢIUNII PURE ÎN CONFLICT CU EA ÎNSĂŞI*

Conştiinţa ignoranţei mele (dacă această ignoranţă nu este în acelaşi timp recunoscută ca necesară), în loc să pună capăt cercetărilor mele, este, dimpotrivă, adevărata cauză care le provoacă. Orice ignoranţă priveşte sau lucrurile, sau determinarea şi limitele cunoaşterii mele. Dacă ignoranţa este accidentală, ea trebuie să mă îndemne să cercetez în primul caz *dogmatic* lucrurile (obiectele), iar în al doilea caz să cercetez *critic* limitele cunoaşterii mele posibile. Dar că ignoranţa mea este absolut necesară şi că prin urmare mă dispensează de orice altă cercetare nu se poate stabili empiric prin *observaţie*, ci numai critic, prin *sondarea* izvoarelor prime ale cunoaşterii noastre. Deci determinarea limitelor raţiunii noastre nu se poate face decât după principii *a priori*; limitarea acesteia însă, care nu este decât o cunoaştere, fie şi numai nedeterminată, a unei ignoranţe care nu poate fi niciodată suprimată pe deplin, poate fi cunoscută şi *a posteriori* prin ceea ce, oricât am şti, ne mai rămâne încă mereu de ştiut. Prima cunoaştere a ignoranţei raţiunii, care nu este posibilă decât prin critica raţiunii însăşi, este deci *ştiinţă*, pe când cea de-a doua nu este decât *percepţie*, despre care [A 759, B 787] nu se poate spune cât de departe poate ajunge concluzia scoasă din ea. Când îmi reprezint suprafaţa Pământului (după aparenţa sensibilă) ca o farfurie, nu pot şti până unde se întinde. Dar experienţa mă învaţă că

oriunde mă duc văd mereu în jurul meu un spațiu, în care aş mai putea înainta; prin urmare, cunosc limite în cunoştinţele mele geografice, reale în fiecare caz, dar nu limitele oricărei descrieri posibile a Pământului. Dar dacă am ajuns destul de departe pentru a şti că Pământul este un glob şi că suprafaţa lui este sferică, pot cunoaşte precis şi după principii *a priori*, chiar dintr-o mică parte a acestei suprafeţe, de exemplu din mărimea unui grad, diametrul Pământului şi, prin diametru, circumscrierea completă a Pământului, adică suprafaţa lui; şi deşi sunt ignorant cu privire la obiectele pe care le poate conţine această suprafaţă, nu sunt totuşi ignorant cu privire la sfera care le conţine, precum şi la mărimea şi limitele ei.

Ansamblul tuturor obiectelor posibile pentru cunoaşterea noastră ne pare a fi o suprafaţă plană care îşi are orizontul ei aparent, adică ceea ce cuprinde întreaga ei întindere, şi a fost numit de noi concept raţional al totalităţii necondiţionate. A-l atinge empiric este imposibil, şi toate încercările de a-l determina *a priori* după un anumit principiu au fost zadarnice. Dar toate problemele raţiunii noastre pure [A 760, B 788] se raportează totuşi la ceea ce s-ar putea afla dincolo de acest orizont sau cel mult şi pe linia lui de hotar.

Celebrul David Hume a fost unul din aceşti geografi ai raţiunii omeneşti, care credea că a rezolvat suficient toate acele probleme prin faptul că le-a exilat dincolo de orizontul raţiunii, pe care totuşi nu-l putea determina. El s-a oprit în special la principiul cauzalităţii şi a observat foarte corect că adevărul acestui principiu (ba nici măcar valabilitatea obiectivă a conceptului unei cauze eficiente în genere) nu se bazează pe o cunoaştere clară, adică pe cunoaşterea *a priori*, şi că, prin urmare, ceea ce constituie întreaga autoritate a acestui principiu nu e câtuşi de puţin necesitatea acestei legi, ci o simplă utilitate generală a ei în cursul experienţei, şi o necesitate subiectivă care rezultă de aici, pe care el o numeşte obişnuinţă. Din incapacitatea raţiunii noastre de a folosi acest principiu dincolo de orice experienţă, el a conchis zădărnicia tuturor pretenţiilor raţiunii în genere de a trece dincolo de empiric.

O metodă de felul acesta, care constă în a supune examinării şi, după caz, oprobriului faptele raţiunii poate fi numită *cenzura* raţiunii. Este incontestabil că această cenzură duce inevitabil la *îndoială* faţă de orice folosire transcendentală a principiilor. [A 761, B 789] Dar acesta nu este decât al doilea pas, care este departe de a termina opera. Primul pas în problemele raţiunii pure, care caracterizează perioada copilăriei ei, este *dogmatic*. Al doilea pas, pe care tocmai l-am amintit, este *sceptic* şi atestă prudenţa judecăţii cuminţite de experienţă. Dar este necesar şi un al treilea pas, care nu revine decât judecăţii mature şi virile, fundamentate pe maxime ferme şi încercate în ce priveşte universalitatea lor, anume de a supune examenului nu faptele raţiunii, ci raţiunea însăşi în întreaga ei putere şi în întreaga ei capacitate de a ajunge la cunoştinţe pure *a priori*; ceea ce nu este cenzură, ci *critică* a raţiunii, prin care nu numai se presupune, ci se dovedeşte din principii nu numai *îngrădirile*, ci şi *limitele* determinate ale raţiunii, nu numai ignoranţa într-un sector sau altul, ci cu privire la toate problemele posibile de o anumită specie. Astfel, scepticismul este un popas pentru raţiunea omenească, unde aceasta poate medita la plimbarea ei dogmatică şi poate face schiţa ţinutului în care se află, spre a-şi putea alege de aici înainte cu mai multă siguranţă drumul, dar nu un domiciliu în care să se stabilească permanent; acesta nu poate fi găsit decât într-o certitudine perfectă, fie certitudinea cunoaşterii obiectelor însele, fie aceea a limitelor în cadrul cărora [A 762, B 790] este inclusă orice cunoaştere a noastră despre obiecte.

Raţiunea noastră nu este o câmpie de o întindere indefinită, ale cărei limite nu le cunoaştem decât în genere, ci trebuie să fie comparată mai curând cu o sferă, a cărei rază poate fi găsită din curba arcului de pe suprafaţa ei (din natura judecăţilor sintetice *a priori*), iar de aici pot fi indicate cu certitudine atât conţinutul, cât şi limita ei. În afara acestei sfere (câmpul experienţei), nimic nu este pentru ea obiect, ba chiar problemele în legătură cu asemenea pretinse obiecte nu se referă decât la principii subiective ale unei determinări universale a raporturilor care se pot prezenta între conceptele intelectului înăuntrul acestei sfere.

Noi suntem în adevăr în posesia unor cunoştinţe sintetice *a priori*, cum o dovedesc principiile intelectului care anticipează experienţa. Dacă cineva nu poate concepe deloc posibilitatea lor, se poate desigur îndoi la început dacă ele există şi real în noi *a priori*; dar încă nu poate considera acest lucru ca o imposibilitate a lor, prin simplele forţe ale intelectului, şi să

considere ca nul orice pas pe care îl face raţiunea sub conducerea lor. El nu poate spune decât că, dacă am sesiza originea şi puritatea acestor cunoştinţe sintetice *a priori*, am putea determina întinderea şi limitele raţiunii noastre, dar că, înainte de a fi făcut acest lucru, [A 763, B 791] toate aserţiunile raţiunii sunt temerare şi oarbe. Şi în modul acesta ar fi pe deplin întemeiată o îndoială universală în orice filosofie dogmatică care îşi urmează drumul ei fără o critică a raţiunii însăşi; dar din acest motiv nu i s-ar putea nega complet raţiunii o astfel de înaintare, dacă ar fi pregătită şi asigurată printr-o fundamentare mai bună. Căci toate conceptele, ba chiar toate problemele pe care ni le pune raţiunea pură nu se găsesc în experienţă, ci nu se găsesc, la rândul lor, decât în raţiune, şi de aceea trebuie să poată fi rezolvate şi concepute în ce priveşte valabilitatea sau lipsa lor de valabilitate. Nu suntem nici îndreptăţiţi ca, sub pretextul incapacităţii noastre, să respingem aceste probleme, ca şi când rezolvarea lor s-ar găsi real în natura lucrurilor, şi să ne sustragem cercetării ei ulterioare, căci numai raţiunea a produs în interiorul ei aceste Idei, despre a căror valabilitate sau aparenţă dialectică ea trebuie deci să dea socoteală.

Orice polemică sceptică nu este îndreptată propriu-zis decât împotriva dogmaticului, care fără a manifesta o neîncredere în principiile lui prime obiective, adică fără critică, îşi continuă cu gravitate mersul, şi polemica nu are alt scop decât să-l zdruncine şi să-l aducă la cunoaşterea de sine. Polemica în sine nu rezolvă absolut nimic relativ la ceea ce ştim sau, dimpotrivă, la ceea ce nu putem şti. Toate încercările dogmatice [A 764, B 792] neizbutite ale raţiunii sunt *facta*, pe care e totdeauna util să le supunem cenzurii. Dar acest lucru nu e decisiv pentru speranţele raţiunii într-un succes mai bun al viitoarelor ei străduinţe şi pentru pretenţiile întemeiate pe ele; simpla cenzură nu poate deci pune capăt niciodată disputei asupra drepturilor raţiunii omeneşti.

Cum Hume este poate cel mai ingenios dintre toţi scepticii şi incontestabil cel mai important în privinţa influenţei pe care metoda sceptică o poate avea în provocarea unei examinări temeinice a raţiunii, merită desigur osteneala de a prezenta, în măsura în care corespunde scopului meu, mersul raţionamentelor lui, precum şi erorile unui om atât de pătrunzător şi atât de demn de stimă, erori care n-au luat naştere decât pe urmele adevărului.

Hume s-a gândit poate, deşi n-a dezvoltat niciodată pe deplin această idee, că în judecăţi de o anumită specie depăşim conceptul nostru despre obiect. Eu am numit *sintetice* această specie de judecăţi. Cum pot ieşi, cu ajutorul experienţei, din conceptul pe care îl am deja, acest fapt nu prezintă nici o dificultate. Experienţa este ea însăşi o astfel de sinteză de percepţii, care sporeşte, prin alte percepţii suplimentare, conceptul pe care îl am cu ajutorul unei percepţii. Dar noi credem că putem ieşi din conceptul nostru şi *a priori*, şi [A 765, B 793] că putem extinde cunoaşterea noastră. Acest lucru îl încercăm fie prin intelectul pur în legătură cu ceea ce poate fi cel puţin un *obiect al experienţei*, fie chiar prin raţiunea pură în legătură cu acele proprietăţi ale lucrurilor sau chiar eu existenţa unor astfel de obiecte care nu se pot prezenta niciodată în experienţă. Scepticul nostru n-a distins aceste două specii de judecăţi, cum ar fi trebuit totuşi să facă, şi a considerat de-a dreptul imposibilă această sporire a conceptelor prin ele însele şi această, aşa-zicând, naştere spontană a intelectului nostru (şi a raţiunii), fără a fi fecundată de experienţă; el a considerat, prin urmare, drept imaginare toate pretinsele principii *a priori* ale raţiunii şi a găsit că nu sunt decât o obişnuinţă rezultată din experienţă şi din legile ei, că, prin urmare, ele nu sunt decât reguli empirice, adică contingente în sine, cărora noi le atribuim o pretinsă necesitate şi universalitate. Pentru afirmarea acestei stranii judecăţi, el s-a referit la principiul universal recunoscut al raportului dintre cauză şi efect. Cum nici o facultate a intelectului nu ne poate conduce de la conceptul unui lucru la existenţa altui lucru care să fie dat prin aceasta în mod universal şi necesar, el a crezut că poate conchide de aici că fără experienţă nu avem nimic care ar putea spori conceptul nostru şi eare ne-ar putea îndreptăţi să formulăm o astfel de judecată care se extinde *a priori* de la sine. Că lumina Soarelui, care luminează ceara, o topeşte totodată, [A 766, B 794] pe când întăreşte argila, nici un intelect nu poate ghici din conceptele pe care le-am avut mai înainte despre aceste lucruri, cu atât mai puţin poate conchide legal, şi numai experienţa ne poate învăţa o astfel de lege. Dimpotrivă, în Logica transcendentală am văzut că, deşi nu putem depăşi niciodată *nemijlocit* conţinutul conceptului care ne este dat, putem totuşi cunoaşte cu totul *a priori* legea înlănţuirii cu alte lucruri, dar în raport cu un al treilea lucru, anume cu experienţa *posibilă*, deci totuşi *a priori*. Dacă deci ceara, care mai înainte

a fost solidă, se topeşte, pot cunoaşte *a priori* că trebuie să fi precedat ceva (de exemplu, căldura solară), căruia i-a urmat topirea după o lege constantă, deşi n-aş putea cunoaşte în mod *determinat a priori* şi fără ajutorul experienței nici cauza din efect, nici efectul din cauză. Hume a conchis deci fals din contingența determinării noastre *după lege* contingența *legii* însăşi şi a confundat ieşirea din conceptul unui lucru spre experiența posibilă (ceea ce are loc *a priori* şi constituie realitatea obiectivă a acestui concept) cu sinteza obiectelor experienței reale, care fără îndoială e totdeauna empirică; dar prin aceasta el a făcut dintr-un principiu al afinității, care îşi are sediul în intelect şi care exprimă o legătură necesară, o regulă a asociației care nu se găseşte decât în imaginația reproductivă [A 767, B 795] şi nu poate reprezenta decât legături contingente, nicidecum obiective.

Dar erorile sceptice ale acestui bărbat, de altfel pătrunzător, au rezultat mai ales dintr-o lipsă, care este totuşi comună tuturor dogmaticilor, anume că el n-a cuprins sistematic *a priori* toate speciile de sinteză ale intelectului, căci ar fi găsit că, de exemplu, *principiul permanenței*, pentru a nu aminti aici de celelalte, este, ca şi acela al cauzalității, un principiu care anticipează experiența. Prin aceasta el ar fi putut trasa şi limite determinate intelectului care se extinde *a priori*, precum şi rațiunii pure. Dar fiindcă *restrânge* numai intelectul nostru, fără a-l *limita*, şi fiindcă produce o neîncredere generală, dar nu cunoaşterea determinată a ignoranței noastre inevitabile, fiindcă supune cenzurii unele principii ale intelectului, dar nu supune pietrei de încercare a criticii acest intelect în totalitatea puterii lui şi, refuzând intelectului ceea ce în adevăr acesta nu poate oferi, el merge mai departe, şi îi contestă orice putere de a se extinde *a priori*. deşi n-a examinat această facultate întreagă, i se întâmplă ceea ce răstoarnă totdeauna scepticismul, anume că acesta însuşi este pus la îndoială, deoarece obiecțiile lui nu se bazează decât pe fapte, care sunt contingente, şi nu pe principii, [A 768, B 796] care ne-ar putea determina să renunțăm la dreptul unor aserțiuni dogmatice.

Şi cum Hume nu cunoaşte o diferență între revendicările întemeiate ale intelectului şi pretențiile dialectice ale rațiunii, împotriva cărora se îndreaptă în primul rând atacurile lui, rațiunea, al cărei avânt atât de caracteristic n-a fost câtuşi de puțin anulat, ci numai împiedicat, nu-şi simte închis spațiul pentru extindere şi nu poate fi niciodată abătută complet de la încercările ei, cu toate că pe ici, pe colo este hărțuită. Căci împotriva unor atacuri ne înarmăm pentru contraatac şi ne încăpățânăm cu atât mai mult să ne impunem pretențiile. Dar o evaluare completă a întregii noastre puteri şi convingerea, rezultată de aici, despre siguranța unei mici posesiuni, având în vedere zădărnicia unor pretenții mai mari, fac să dispară orice dispută şi ne determină să ne împăcăm cu o proprietate limitată, dar necontestată.

Pentru dogmaticul necritic, care n-a măsurat sfera intelectului lui, prin urmăre care n-a determinat după principii limitele cunoaşterii lui posibile şi deci nu ştie de mai înainte ce poate intelectul, ci crede că va descoperi acest lucru prin simple încercări, aceste atacuri sceptice sunt nu numai periculoase, ci chiar fatale. Căci dacă este prins asupra unei singure aserțiuni pe care n-o poate justifica, [A 769, B 797] a cărei aparență el n-o poate însă nici explica din principii, suspiciunea cade asupra tuturor aserțiunilor, oricât de convingătoare ar putea fi ele de altminteri.

Şi astfel, scepticul este dascălul sever care îndreaptă pe gânditorul dogmatic sofisticant spre o critică sănătoasă a intelectului şi a rațiunii însăşi. Dacă a ajuns aici, nu are a se mai teme de nici un atac, deoarece atunci distinge posesiunea lui de tot ceea ce se află cu totul în afara ei, asupra căruia el nu ridică pretenții şi în legătură cu care nu mai poate fi implicat în dispute. Astfel, metoda sceptică în sine nu este, desigur, *satisfăcătoare* pentru problemele rațiunii, dar este totuşi *pregătitoare*, pentru a-i deştepta vigilența şi a-i indica mijloacele temeinice care-i pot asigura posesiunile legitime.

Capitolul întâi
Secțiunea a treia

DISCIPLINA RAȚIUNII PURE CU PRIVIRE LA IPOTEZE

Deoarece prin critica raţiunii noastre cunoaştem în sfârşit că în folosirea ei pură şi speculativă nu putem cunoaşte în realitate nimic, n-ar trebui ea oare să deschidă cu atât mai larg un câmp pentru *ipoteze*, câmp în care ne este cel puţin îngăduit să imaginăm şi să avem păreri, dacă nu să afirmăm?

[A 770, B 798] Pentru ca imaginaţia *să nu se piardă* cumva *în reverii* şi pentru ca *să plăsmuiască* sub controlul riguros al raţiunii, trebuie să existe mai dinainte ceva absolut cert şi nu născocit, sau simplă părere, şi acest ceva este *posibilitatea* obiectului însuşi. Atunci este permis desigur să recurgem la părere în ce priveşte realitatea obiectului, părere care însă, pentru a nu fi lipsită de temei, trebuie legată, ca principiu explicativ, cu ceea ce este real dat şi prin urmare cert, iar atunci ea se numeşte *ipoteză*.

Cum nu ne putem face *a priori* nici cel mai neînsemnat concept despre posibilitatea legăturii dinamice, iar categoria intelectului pur nu serveşte pentru a imagina această legătură, ci numai pentru a o înţelege acolo unde se întâlneşte în experienţă, nu putem imagina originar, conform acestor categorii, nici un singur obiect având o natură nouă, care nu poate fi arătată empiric, şi să-l punem la baza unei ipoteze permise, căci aceasta ar însemna să atribuim raţiunii nişte ficţiuni vide, în loc de concepte despre lucruri. Astfel, nu este permis să ne imaginăm noi forţe originare, de exemplu un intelect care este capabil să intuiască, fără simţuri, obiectul lui sau o forţă de atracţie, fără nici un contact, sau o nouă specie de substanţe, de exemplu care ar fi prezente în spaţiu, fără impenetrabilitate, prin urmare nici o comunitate a substanţelor distinctă [A 771, B 799] de toate acelea pe care ni le pune la îndemână experienţa; nici o prezenţă altfel decât în spaţiu; nici o durată decât numai în timp. Într-un cuvânt, raţiunii noastre nu-i este posibil decât să folosească condiţiile experienţei posibile drept condiţii ale posibilităţii lucrurilor; dar în nici un caz să-şi creeze oarecum ea însăşi, absolut independent de aceste condiţii, alte obiecte, căci asemenea concepte, deşi lipsite de contradicţie, ar fi totuşi fără obiect.

Conceptele raţiunii sunt, cum am spus, simple Idei şi nu au, desigur, un obiect într-o experienţă, dar din acest motiv ele nu desemnează totuşi obiecte fictive şi care ar fi în acelaşi timp considerate ca posibile. Ele sunt gândite numai problematic, pentru a funda în raport cu ele (ca ficţiuni euristice) principii regulative ale folosirii sistematice a intelectului în câmpul experienţei. Dacă părăsim acest câmp, ele sunt simple ficţiuni, a căror posibilitate nu este demonstrabilă şi care de aceea nici nu pot fi puse la baza explicaţiei fenomenelor reale printr-o ipoteză. *A gândi* sufletul ca simplu este desigur permis, pentru ca, potrivit acestei *Idei*, să punem ca principiu al judecăţii noastre asupra fenomenelor interne ale sufletului o unitate completă şi necesară a tuturor facultăţilor simţirii, deşi ea nu poate fi sesizată *in concrieto*. Dar a admite sufletul ca substanţă simplă (un concept transcendent) ar fi o judecată care nu numai că ar fi indemonstrabilă [A 772, B 800] (cum sunt multe ipoteze fizice), ci ar fi şi cu totul arbitrară şi oarbă, căci simplul nu poate apărea în nici o experienţă şi, dacă prin substanţă se înţelege aici obiectul permanent al intuiţiei sensibile, atunci posibilitatea unui *fenomen simplu* nu poate fi deloc sesizată. Nu există nici o autorizaţie întemeiată din partea raţiunii, pentru a admite, cu titlul de opinie, nişte fiinţe pur inteligibile sau nişte proprietăţi pur inteligibile ale lucrurilor lumii sensibile, deşi (fiindcă nu avem nici un fel de concepte despre posibilitatea sau imposibilitatea lor) ele nu pot fi nici negate dogmatic printr-o pretinsă sesizare mai bună.

Pentru explicarea fenomenelor date nu se poate recurge la alte lucruri şi principii explicative decât cele care au fost puse în legătură cu fenomenele date, după legile deja cunoscute ale fenomenelor. O *ipoteză transcendentală*, în care pentru explicarea lucrurilor naturii ar fi folosită o simplă Idee a raţiunii, nici n-ar fi o explicare, întrucât ceea ce nu înţelegem suficient din principii empirice cunoscute ar fi explicat prin ceva pe care nu-l înţelegem deloc. Principiul unei astfel de ipoteze n-ar servi propriu-zis decât pentru satisfacerea raţiunii şi nu pentru promovarea folosirii intelectului în legătură cu obiectele. Ordinea şi finalitatea în natură trebuie explicate la rândul lor din principii ale naturii şi după legi ale naturii, [A 773, B 801] şi aici chiar cele mai grosolane ipoteze, în caz că sunt fizice, sunt mai suportabile decât o ipoteză hiperfizică, adică apelul la un autor divin, pe care îl presupunem în acest scop. Căci aceasta ar însemna un principiu al raţiunii leneşe *(ignava ratio)*, a lăsa anume la o parte dintr-o dată toate cauzele a căror realitate obiectivă, cel puţin ca posibilitate, mai poate fi cunoscută prin continuarea

experienței, pentru a-şi găsi repaus într-o simplă Idee, care este foarte comodă pentru rațiune. Dar în ce privește totalitatea absolută a principiului explicativ în seria cauzelor, ea nu poate constitui un obstacol în raport cu obiectele lumii, căci cum acestea nu sunt decât fenomene, nu ne putem aştepta niciodată în ele la ceva încheiat în sinteza seriilor de condiții.

În folosirea speculativă a rațiunii nu pot fi permise nicidecum ipoteze transcendentale şi nu poate fi permisă nici libertatea de a ne servi la nevoie de principii explicative hiperfizice, pentru a înlocui lipsa celor fizice, în parte fiindcă prin aceasta rațiunea nu înaintează, ci din contra, îşi întrerupe întreaga dezvoltare în folosirea ei, în parte fiindcă această permisiune ar face să-şi piardă în cele din urmă toate roadele culturii pământului pe care îl posedă, adică experiența. Căci dacă explicarea naturii devine pe ici, pe colo dificilă pentru noi, avem permanent la îndemână un principiu explicativ transcendent care ne dispensează de acea cercetare, [A 774, B 802] iar investigația noastră nu se încheie prin cunoaştere clară, ci prin totala incomprehensibilitate a unui principiu care încă mai dinainte a fost astfel imaginat, încât trebuie să conțină conceptul despre ceva absolut prim.

A doua condiție pentru ca o ipoteză să poată fi admisă este ca ea să fie suficientă pentru a determina din ea *a priori* consecințele care sunt date. Dacă în acest scop suntem siliți să apelăm la ipoteze auxiliare, ele trezesc bănuiala unei simple ficțiuni, căci fiecare din ele reclamă în sine aceeaşi justificare de care avusese nevoie ideea pusă la bază şi de aceea nu poate constitui un martor valabil. Dacă, presupunând o cauză nelimitat perfectă, nu ducem lipsă de principii pentru a explica orice finalitate, ordine şi măreție care se găsesc în lume, această supoziție are nevoie de noi ipoteze pentru a fi salvată de obiecțiile bazate pe anomaliile şi relele care se manifestă, de asemenea, cel puțin după conceptele noastre. Când substanțialitatea simplă a sufletului omenesc, care a fost pusă la baza fenomenelor lui, este atacată prin dificultățile fenomenelor lui, analoge schimbărilor unei materii (creşterii şi descreşterii), trebuie să se recurgă la noi ipoteze, care fără îndoială nu sunt lipsite de aparență, [A 775, B 803] dar care sunt totuşi fără nici un credit, afară de cel pe care îl dă părerea acceptată ca fundament principal, deşi ele trebuie să apere această părere.

Dacă afirmațiile rațiunii, citate aici ca exemplu (unitatea incorporală a sufletului şi existența unei ființe supreme), trebuie să fie considerate nu ca ipoteze, ci ca dogme dovedite *a priori*, atunci nici nu mai este vorba de ele. Dar, în asemenea caz, să băgăm de seamă ca dovada să aibă certitudinea apodictică a unei demonstrații. Căci a voi să faci numai probabilă realitatea unor astfel de Idei este o intenție tot atât de absurdă ca şi când ne-am gândi să dovedim numai cu probabilitate o judecată a geometriei. Rațiunea izolată de orice experiență sau nu poate cunoaşte totul decât *a priori* şi necesar, sau nu poate cunoaşte deloc; de aceea, judecata ei nu este niciodată părere, ci sau o abținere de la orice judecată, sau certitudine apodictică. Păreri şi judecăți probabile despre ceea ce se atribuie lucrurilor nu se pot prezenta decât ca principii explicative a ceea ce este dat real sau ceea ce constituie consecințe, după legi empirice, din ceea ce stă real la bază, prin urmare numai în seria obiectelor experienței. În afara acestui câmp, *a opina* înseamnă ca şi cum te-ai juca cu idei, în afară de cazul că despre o cale incertă a judecății am avea părerea că poate pe ea se va găsi adevărul.

[A 776, B 804] Dar cu toate că în problemele pur speculative ale rațiunii pure nu au loc ipoteze, pentru a funda pe ele judecăți, ele sunt totuşi absolut admisibile, dar numai pentru a le apăra, adică în folosirea polemică, iar nu în folosirea dogmatică. Dar prin apărare nu înțeleg înmulțirea dovezilor afirmației noastre, ci simpla zădărnicire a cunoştințelor aparente ale adversarului, care intenționează să zdruncine judecata afirmată de noi. Dar toate judecățile sintetice din rațiunea pură au în sine particularitatea că dacă acela care afirmă realitatea unor anumite Idei nu cunoaşte niciodată atât de mult încât să facă certăjudecata lui, pe de altă parte, adversarul poate şti tot atât de puțin pentru a afirma contrariul. Destinul rațiunii omeneşti este acelaşi pentru ambele părți; el nu favorizează pe nici una din ele în cunoaşterea speculativă, şi aici se şi găseşte cea mai bună arenă a unor lupte care nu pot fi niciodată aplanate. Dar se va arăta mai departe că totuşi, sub raportul *folosirii practice*, rațiunea are dreptul să admită ceva, pe care n-ar fi autorizată în nici un caz să-l presupună în câmpul simplei speculații, fără dovezi suficiente, căci toate supozițiile de acest fel zdruncină perfecțiunea speculației, de care însă interesul practic

nu se îngrijeşte. Acolo ea are deci o posesiune, a cărei legitimitate nu are nevoie să o dovedească şi pe care de fapt nici n-ar putea-o dovedi. [A 777, B 805] Adversarul este deci acela care trebuie să dovedească. Dar cum acesta cunoaşte tot atât de puţin despre obiectul pus la indoială, pentru a-i demonstra nonexistenţa, cât şi cel dintâi pentru a-i afirma realitatea, se vede aici un avantaj de partea celui care afirmă ceva ca supoziţie necesară din punct de vedere practic *(meliorest conditio possidentis)*. E1 este liber să se servească, oarecum în legitimă apărare, de aceleaşi mijloace în sprijinul cauzei lui drepte, ca şi adversarul împotriva acestei cauze, adică să se servească de ipoteze care nu sunt menite să întărească dovada lor, ci numai să arate că adversarul cunoaşte prea puţin despre obiectul litigiului, pentru a se putea măguli că are un avantaj faţă de noi în cunoaşterea speculativă.

Ipotezele nu sunt deci permise în câmpul raţiunii pure decât ca arme de război; ele nu servesc spre a funda un drept, ci numai spre a-l apăra. Dar pe adversar trebuie să-l căutăm aici totdeauna în noi înşine. Căci raţiunea speculativă, în folosirea ei transcendentală, este în *sine* dialectică. Obiecţiile, care ar putea fi de temut, se află în noi înşine. Trebuie să le scoatem la iveală ca pe nişte pretenţii vechi, dar niciodată învechite, pentru a funda pe distrugerea lor o pace eternă. Liniştea externă nu este decât aparentă. Germenele ostilităţilor, care se află în natura raţiunii omeneşti, trebuie extirpat; dar cum îl putem extirpa dacă nu-i dăm libertate, ba chiar hrană pentru a înmuguri, [A 778, B 806] descoperindu-se astfel, pentru ca apoi să-l distrugem cu rădăcină cu tot? Născociţi, prin urmare, voi înşivă obiecţii care n-au trecut încă prin mintea nici unui adversar şi împrumutaţi-i chiar arme sau acordaţi-i locul cel mai favorabil pe care şi l-ar putea dori. Aici nimic nu e de temut, ci numai de sperat, anume că vă veţi procura o posesiune care nu va mai putea fi contestată niciodată în viitor.

De înarmarea voastră completă ţin şi ipotezele raţiunii pure care, deşi nu sunt decât arme de plumb (fiindcă ele nu sunt călite prin nici o lege a experienţei), totuşi sunt totdeauna tot atât de puternice ca şi acelea de care s-ar putea servi un adversar oarecare împotriva voastră. Dacă deci împotriva naturii sufletului, admisă (din oricare alt punct de vedere nespeculativ) ca imaterială şi nesupusă nici unei schimbări corporale, se opune dificultatea că deşi experienţa pare să demonstreze că atât starea de înflorire cât şi cea de decădere a puterilor noastre spirituale nu sunt decât diferite modificări ale organelor noastre, voi puteţi slăbi forţa acestei dovezi, admiţând că corpul nostru nu este decât fenomenul fundamental la care, în starea actuală (în viaţă), se raportează ca la propria ei condiţie întreaga facultate a sensibilităţii şi prin urmare întreaga gândire. Separarea de corp este sfârşitul acestei folosiri sensibile a facultăţii voasue de cunoaştere şi începutul [A 779, B 807] folosirii intelectuale. Corpul n-ar fi deci cauza gândirii, ci o condiţie pur restrictivă a ei, prin urmare ar trebui considerat ca un promotor al vieţii sensibile şi animale, dar cu atât mai mult şi ca un obstacol al vieţii pure şi spirituale, iar dependenţa gândirii de constituţia corporală n-ar dovedi nimic pentru dependenţa întregii vieţi de starea organelor noastre. Puteţi însă merge şi mai departe şi puteţi descoperi chiar îndoieli noi, care fie că n-au fost formulate, fie că n-au fost suficient adâncite.

Ceea ce este accidental în procreaţii, care la oameni ca şi la creaturile lipsite de raţiune depinde de ocazie, dar adesea şi de alimentare, de guvernământ, de capriciile şi fanteziile lui, adesea chiar de viciu, constituie o mare dificultate împotriva părerii despre durata eternă a unei creaturi, a cărei viaţă a început în circumstanţe atât de neînsemnate şi au fost lăsate cu totul în seama libertăţii noastre. În ceea ce priveşte durata întregii specii (aici pe Pământ), această dificultate este de mică importanţă, deoarece accidentul în individ nu este totuşi mai puţin supus unei reguli în întreg; a aştepta însă, cu privire la fiecare individ, un efect atât de puternic de la nişte cauze atât de mărunte pare desigur îndoielnic. Dar împotriva acestei dificultăţi puteţi invoca ipoteza transcendentală că întreaga viaţă nu este propriu-zis decât inteligibilă, [A 780, B 808] nesupusă schimbărilor în timp şi că n-a început prin naştere, nici nu va sfârşi prin moarte; că această viaţă nu este decât un simplu fenomen, adică o reprezentare sensibilă despre viaţa spirituală pură şi că întreaga lume sensibilă e o simplă imagine care pluteşte înaintea modului nostru de cunoaştere actual şi care, ca şi un vis, nu are în sine realitate obiectivă; că, dacă ar fi să intuim lucrurile şi pe noi înşine aşa *cum sunt ele*, ne-am vedea într-o lume de naturi spirituale, cu

care singura noastră comunitate adevărată n-a început prin naştere şi nu va înceta prin moartea trupului (ca simple fenomene) etc.

Deşi nu ştim absolut nimic despre toate acestea, pe care le folosim aici ipotetic ca pretexte, pentru a respinge atacul, şi nu le afirmăm în mod serios, şi deşi totul nu este nici măcar o Idee a raţiunii, ci un *concept imaginat* numai pentru apărare, procedăm totuşi aici absolut în conformitate cu raţiunea atunci când îi arătăm adversarului, care crede că a epuizat orice posibilitate când consideră fals lipsa condiţiilor empirice drept o dovadă despre totala imposibilitate a ceea ce credem noi, că prin simple legi ale experienţei el poate tot atât de puţin îmbrăţişa întregul câmp al lucrurilor posibile în sine, pe cât de puţin putem dobândi pentru raţiunea noastră ceva legitim în afara experienţei. Acela care foloseşte asemenea mijloace ipotetice împotriva [A 781, B 809] unui adversar care neagă cu îndrăzneală nu trebuie considerat ca şi când ar avea să-şi însuşească aceste mijloace ca adevăratele lui păreri. El le părăseşte de îndată ce a respins prezumţia dogmatică a adversarului. Căci oricât de modest si moderat trebuie considerat cineva când se mărgineşte numai la a respinge şi a nega aserţiunile altuia, totuşi, îndată ce vrea să impună obiecţiile lui ca dovezi ale contrariului, pretenţia sa nu este mai puţin orgolioasă şi imaginară, ca şi când ar fi de partea celui care afirmă şi ar fi îmbrăţişat afirmaţia.

Se vede deci de aici că în folosirea speculativă a raţiunii ipotezele nu au valabilitate ca păreri în sine, ci numai în raport cu pretenţii transcendente opuse. Căci extinderea principiilor experienţei posibile la posibilitatea lucrurilor în genere este tot atât de transcendentă ca şi afirmaţia realităţii obiective a unor astfel de concepte care nu-şi pot găsi obiectele decât în afara oricărei experienţe posibile. Ceea ce raţiunea pură judecă asertoric trebuie să fie (ca tot ce cunoaşte raţiunea) necesar sau să nu fie deloc. Prin urmare, ea nu conţine de fapt păreri. Dar ipotezele de care vorbim nu sunt decât judecăţi problematice, care cel puţin nu pot fi combătute victorios, deşi, fără îndoială, nu pot fi dovedite prin nimic, [A 782, B 810] şi sunt deci pure păreri particulare, dar de care nu e bine să ne dispensăm (chiar în interesul liniştii interne) împotriva unor scrupule care le însoţesc. Dar trebuie să le menţinem în această calitate şi să veghem cu grijă ca ele să nu se prezinte ca fiind legalizate în sine şi ca având vreo valabilitate absolută şi să nu înece raţiunea în ficţiuni şi iluzii.

Capitolul întâi
Secţiunea a patra

DISCIPLINA RAŢIUNII PURE CU PRIVIRE LA DEMONSTRAŢIILE EI

Dovezile judecăţilor transcendentale şi sintetice au, între toate dovezile unei cunoaşteri sintetice *a priori*. particularitatea în sine că în ele raţiunea, cu ajutorul conceptelor ei, nu se poate raporta direct la obiect, ci trebuie să demonstreze în prealabil valabilitatea obiectivă şi posibilitatea sintezei lor *a priori*. Aceasta nu este numai o regulă necesară de prudenţă, ci priveşte esenţa şi posibilitatea dovezilor însele. Dacă trebuie să depăşim *a priori* conceptul despre un obiect, acest lucru este imposibil fără un fir călăuzitor special şi care se găseşte în afara acestui concept. În matematică, intuiţia *a priori* este aceea care conduce sinteza mea, şi aici toate raţionamentele pot fi efectuate nemijlocit [A 783, B 811] din intuiţia pură. În cunoaşterea transcendentală, atâta timp cât ea nu are de-a face decât cu concepte ale intelectului, acest fir conducător este experienţa posibilă. Dovada nu arată că în adevăr conceptul dat (de exemplu, despre ceea ce se întâmplă) conduce direct la un alt concept (acela de cauză); căci o astfel de trecere ar fi un salt, care n-ar putea fi justificat; el arată că experienţa însăşi, prin urmare obiectul experienţei, ar fi imposibil fără o astfel de legătură. Dovada ar trebui deci să arate totodată posibilitatea de a ajunge sintetic şi *a priori* la o anumită cunoaştere a lucrurilor, care nu era conţinută în conceptul despre ele. Fără această atenţie, dovezile, întocmai ca apele care sparg digurile, revărsându-se sălbatic peste câmpii, se precipită într-acolo unde le îndreaptă întâmplător panta asociaţiei ascunse. Aparenţa convingerii, care se bazează pe cauze subiective de asociaţie şi

care este considerată drept cunoaştere a unei afinităţi naturale, nu poate contrabalansa dificultatea care trebuie să se prezinte cu bună dreptate în urma unor astfel de paşi riscanţi. De aceea, toate încercările de a dovedi principiul raţiunii suficiente au fost zadarnice, după mărturisirea unanimă a cunoscătorilor; şi înainte de a apărea Critica transcendentală, s-a preferat, fiindcă acest principiu nu putea fi totuşi părăsit, să se facă apel cu încăpăţânare la bunul simţ (un refugiu care dovedeşte totdeauna [A 784, B 812] cât de disperată este cauza raţiunii) decât să se încerce noi dovezi dogmatice.

Dar dacă judecata care trebuie dovedită este o aserţiune a raţiunii pure şi dacă eu vreau să trec chiar dincolo de conceptele mele experimentale, cu ajutorul simplelor Idei, această judecată ar trebui să conţină în sine încă mai mult justificarea unui astfel de pas al sintezei (dacă, de altfel, el ar fi posibil), ca o condiţie necesară a puterii lui demonstrative. De aceea, oricât de aparentă ar fi pretinsa dovadă despre natura simplă a substanţei noastre gânditoare, dovadă scoasă din unitatea apercepţiei, ea ridică totuşi inevitabil dificultatea următoare: cum simplicitatea absolută nu este totuşi un concept care poate fi raportat nemijlocit la o percepţie, ci trebuie numai conchisă ca Idee, nu se poate întrevedea cum simpla conştiinţă, care este sau poate fi conţinută *în orice* gândire, deşi nu este decât o simplă reprezentare, poate să mă conducă la conştiinţa şi cunoaşterea unui lucru *în care* numai gândirea poate fi conţinută. Căci dacă îmi reprezint forţa unui corp în mişcare, el este ca atare pentru mine unitate absolută, şi reprezentarea mea despre el este simplă; de aceea eu pot exprima această forţă şi prin mişcarea unui punct, căci volumul lui nu interesează aici şi poate fi gândit, fără diminuarea forţei, oricât de mic vrem, chiar redus la un singur punct. [A 785, B 813] Dar de aici nu voi conchide că, dacă nu-mi este dată decât forţa motrice a unui corp, corpul ar putea fi gândit ca o substanţă simplă, fiindcă reprezentarea lui face abstracţie de orice mărime a conţinutului în spaţiu şi deci este simplă. Dar prin faptul că simplul în abstracţie este cu totul distinct de simplul în obiect şi că eul, care în primul sens nu conţine *în sine* nici o diversitate, poate fi în al doilea sens, unde semnifică sufletul însuşi, un concept foarte complex, anume poate conţine sub sine şi semnifica foarte multe lucruri, eu descopăr un paralogism. Dar pentru a bănui acest paralogism de mai înainte (căci fără o astfel de supoziţie prealabilă n-am avea nici o suspiciune împotriva dovezii) este absolut necesar să avem la îndemână un criteriu permanent al posibilităţii unor astfel de judecăţi sintetice, care trebuie să dovedească mai mult decât poate da experienţa, şi acest criteriu constă în a nu raporta dovada direct la predicatul cerut, ci numai de a extinde *a priori* conceptul nostru dat, cu ajutorul unui principiu al posibilităţii, până la Idei şi de a le realiza. Dacă este aplicată totdeauna această precauţie, dacă încă înainte de a încerca dovada chibzuim cu înţelepciune în noi însine în ce mod şi cu ce temei de speranţă putem aştepta o asemenea extindere prin raţiunea pură şi de unde vrem să luăm, în asemenea caz, aceste cunostinţe, [A 786, B 814] care nu pot fi dezvoltate din concepte şi nici nu pot fi anticipate în raport cu experienţa posibilă, ne-am putea cruţa multe eforturi dificile şi totuşi infructuoase, neatribuind raţiunii ceva care depăşeşte în mod evident puterea ei sau, mai mult, supunând-o disciplinei renunţării, această facultate căreia nu-i place să fie îngrădită în manifestările setei ei de extindere speculativă.

Prima regulă este deci aceasta: să nu încercăm nici un fel de dovezi transcendentale, fără a fi reflectat şi fără a ne fi dat seama în prealabil de unde vrem să luăm principiile pe care intenţionăm să fundăm aceste dovezi şi cu ce drept putem aştepta de la ele bunul rezultat al concluziilor. Dacă este vorba de principii ale intelectului (de exemplu, al cauzalităţii), este zadarnic a dori să ajungem cu ajutorul lor la Idei ale raţiunii pure, căci astfel de principii nu sunt valabile decât pentru obiecte ale experienţei posibile. Iar dacă este vorba de principii scoase din raţiune pură, orice osteneală este iarăşi zadarnică. Căci deşi raţiunea are astfel de principii, acestea însă, în calitate de principii obiective, sunt toate dialectice şi nu pot fi eventual valabile decât ca principii regulative ale folosirii, care leagă experienţa în mod sistematic. Iar dacă există astfel de pretinse dovezi, opuneţi convingerii înşelătoare acel *non liquet* al puterii voastre de judecată matură şi, deşi nu puteţi încă pătrunde caracterul înşelător al acelei convingeri, aveţi totuşi [A 787, B 815] dreptul deplin să pretindeţi deducţia principiilor folosite acolo care, în caz că principiile au izvorât din simplă raţiune, nu vi se poate face niciodată. Şi astfel, nici nu aveţi nevoie să vă ocupaţi cu dezvoltarea şi respingerea victorioasă a fiecărei aparenţe neîntemeiate în

parte, ci în fața tribunalului unei rațiuni critice, care reclamă legi, puteți respinge dintr-o dată, în totalitatea ei, orice dialectică inepuizabilă în artificii.

A doua caracteristică a dovezilor transcendentale este faptul că pentru fiecare judecată transcendentală nu poate fi găsită decât o *singură* dovadă. Dacă trebuie să conchid nu din concepte, ci din intuiție, care corespunde unui concept, fie că e o intuiție pură, ca în matematică, sau empirică, ca în fizică, intuiția pusă ca fundament îmi dă material divers pentru judecăți sintetice, pe care îl pot lega în mai multe feluri şi, cum pot pleca din mai multe puncte, pot ajunge pe căi diferite la aceeaşi judecată.

Dar fiecare judecată transcendentală pleacă de la un singur concept şi exprimă condiția sintetică a posibilității obiectului după acest concept. Argumentul nu poate fi deci decât unul singur, căci în afară de acest concept nu mai există altceva prin care obiectul ar putea fi determinat, [A 788, B 816] deci dovada nu poate conține altceva decât determinarea unui obiect în genere, după acest concept, care şi el este numai unul singur. În Analitica transcendentală, de exemplu, am scos principiul că tot ce se întâmplă are o cauză din singura condiție a posibilității obiective a unui concept despre ceea ce se întâmplă în genere: că determinarea unui eveniment în timp, prin urmare acesta (evenimentul), ca aparținând experienței, ar fi imposibil, dacă n-ar sta sub o astfel de regulă dinamică. Dar acesta este şi singurul argument posibil; căci numai prin faptul că i se determină conceptului un obiect cu ajutorul legii cauzalității evenimentul reprezentat are valabilitate obiectivă, adică adevăr. S-au încercat, desigur, şi alte dovezi ale acestui principiu, de exemplu pornind de la contingență; dar dacă acest principiu este considerat mai *îndeaproape*, n-am putea găsi alt criteriu al contingenței decât faptul că *ceva se întâmplă*, adică existența precedată de o nonexistență a obiectului, şi astfel ne întoarcem mereu la acelaşi argument. Dacă trebuie dovedită judecata că tot ce gândeşte este simplu, nu ne oprim la ceea ce este divers în gândire, ci rămânem numai la conceptul de eu, care este simplu şi la care se raportează toată gândirea. La fel stau lucrurile cu dovada transcendentală despre existența lui Dumnezeu, care se bazează numai pe reciprocitatea [A 789, B 817] conceptelor despre ființa suveran reală şi necesară, şi ea nu poate fi căutată nicăieri în altă parte.

Prin această observație preventivă, critica aserțiunilor rațiunii se reduce foarte mult. Acolo unde rațiunea îşi îndeplineşte funcția ei prin simple concepte, nu e posibilă decât o singură dovadă, dacă e posibilă vreuna. De aceea, chiar când îl vedem pe dogmatic apărând cu zece dovezi, putem fi siguri că nu are nici una. Căci, dacă ar avea una care (aşa cum trebuie să fie în problemele rațiunii pure) să demonstreze apodictic, de ce ar avea nevoie de celelalte? Intenția lui, ca şi aceea a unui avocat în parlament, nu este decât următoarea: un argument este pentru unul, celălalt argument - pentru altul, spre a profita de slăbiciunea judecătorilor lui care, fără a aprofunda cauza şi spre a scăpa mai repede de afacere, sesizează primul argument care li se pare bun şi decid în consecință.

A treia regulă specifică rațiunii pure, când aceasta este supusă unei discipline cu privire la dovezile transcendentale, este aceea că dovezile ei nu trebuie să fie niciodată *apagogice*, ci totdeauna *ostensive*. Dovada directă sau ostensivă este, în orice specie de cunoştință, aceea care uneşte, cu convingerea despre adevăr, totodată şi cunoaşterea izvoarelor lui; dovada apagogică, dimpotrivă, poate produce, fără îndoială, certitudine, dar nu înțelegerea adevărului sub raportul legăturii cu principiile posibilității lui. [A 790, B 818] De aceea, dovezile apagogice sunt mai mult un ajutor în caz de nevoie, decât un procedeu care să satisfacă toate scopurile rațiunii. Totuşi, sub raportul evidenței, ele au un avantaj față de dovezile directe, prin aceea că şi contradicția cuprinde în sine totdeauna mai multă claritate în reprezentare decât cea mai bună sinteză şi se apropie astfel mai mult de caracterul intuitiv al unei demonstrații.

Cauza propriu-zisă a folosirii dovezilor apagogice în diferitele ştiințe este desigur următoarea: când principiile, din care trebuie să fie derivată o anumită cunoştință, sunt prea diverse sau prea profund ascunse, se încearcă dacă această cunoaştere nu poate fi realizată prin consecințe. Dar *modus ponens*, care conchide adevărul unei cunoştințe din adevărul consecințelor ei, nu este permis decât atunci când toate consecințele posibile din această cunoştință sunt adevărate; atunci, pentru acest *modus*, nu este posibil decât un singur principiu, care este deci şi cel adevărat. Dar acest procedeu este impracticabil, căci a sesiza toate consecințele posibile dintr-

o judecată admisă depăşeşte forţele noastre; totuşi ne servim de acest mod de a raţiona, deşi negreşit cu oarecare indulgenţă, când e vorba de a dovedi ceva numai ca ipoteză, admiţând acest raţionament după analogia că dacă toate consecinţele pe care le-am încercat concordă cu un principiu admis, toate celelalte consecinţe posibile vor concorda şi ele cu acesta. De aceea, pe această cale, [A 791, B 819] o ipoteză nu poate fi niciodată transformată într-un adevăr demonstrat. *Modus tollens* al raţionamentelor, care conchid de la consecinţe la principii, dovedeşte nu numai absolut riguros, ci şi cu foarte multă facilitate. Deoarece dacă dintr-o judecată poate fi scoasă chiar numai o singură consecinţă falsă, această judecată este falsă. Dacă în loc de a parcurge într-o dovadă ostensivă întreaga serie a principiilor, care poate conduce la adevărul unei cunoştinţe, cu ajutorul deplinei sesizări a posibilităţii ei, putem găsi o singură consecinţă falsă între cele care decurg din principiul contrar, atunci şi acest contrariu e fals, prin urmare cunoştinţa pe care trebuia s-o dovedim este adevărată.

Dar demonstraţia apagogică nu poate fi permisă decât în acele ştiinţe unde este imposibil *să substituim* obiectivului, cu alte cuvinte cunoaşterii a ceea ce este în obiect, subiectivul reprezentărilor noastre. Dar acolo unde domină obiectivul, trebuie să se întâmple adesea, sau ca contrariul unei anumite judecăţi să contrazică numai condiţiile subiective ale gândirii, dar nu obiectul, sau ca cele două judecăţi să nu se contrazică decât sub o condiţie subiectivă, care este considerat fals ca obiectivă şi, cum condiţia este falsă, amândouă pot fi false, fără ca de la falsitatea uneia să se poată conchide adevărul celeilalte.

[A 792, B 820] În matematică, această subrepţiune este imposibilă, de aceea dovezile apagogice îşi au aici adevăratul lor loc. În fizică, în care totul se bazează pe intuiţii empirice, acea subrepţiune poate fi, în adevăr, în mare parte evitată prin numeroase observaţii comparate; însă această specie de dovadă este totuşi aici de cele mai multe ori lipsită de importanţă. Dar tentativele transcendentale ale raţiunii pure se efectuează toate în mediul propriu al aparenţei dialectice, adică al subiectivului, care se oferă sau chiar se impune raţiunii, în premisele ei, ca fiind obiectiv. Aici însă, în ceea ce priveşte judecăţile sintetice, nu poate fi permis să justificăm aserţiunile noastre prin respingerea contrariului. Căci această respingere sau nu e altceva decât simpla reprezentare a conflictului părerii contrare cu condiţiile subiective care permit raţiunii noastre să conceapă, ceea ce nu contribuie cu nimic spre a respinge lucrul însuşi (după cum, de exemplu, necesitatea necondiţionată în existenţa unei fiinţe nu poate fi nicidecum concepută de noi şi de aceea se opune cu drept, din *punct de vedere subiectiv*, oricărei dovezi speculative a unei fiinţe supreme necesare, dar se opune pe nedrept posibilităţii unei astfel de fiinţe originare *în sine*), sau ambele părţi, atât cea care afirmă, cât şi cea care neagă, [A 793, B 821] înşelată prin aparenţa transcendentală, pun la bază un concept imposibil despre obiect, şi aici este valabilă regula *non entis nulla sunt praedicata*, cu alte cuvinte că atât ceea ce s-a afirmat, cât şi ceea ce s-a negat despre obiect sunt deopotrivă de inexacte şi că nu putem ajunge apagogic la cunoaşterea adevărului prin respingerea contrariului. Aşa, de exemplu, dacă se presupune că lumea sensibilă este dată *în sine*, în ce priveşte totalitatea ei, este fals că ea trebuie să fie sau infinită în spaţiu, sau finită şi limitată, căci ambele alternative sunt false. Fenomene (ca simple reprezentări) care ar fi totuşi date *în sine* (ca obiecte) constituie o imposibilitate, şi infinitatea acestui tot imaginar ar fi în adevăr necondiţionată, dar (fiindcă totul în fenomene este condiţionat) ea ar veni în contradicţie cu determinarea necondiţionată a cantităţii, care totuşi este presupusă în concept.

Dovada apagogică este şi iluzia propriu-zisă, de care s-au lăsat înşelaţi totdeauna admiratorii temeiniciei gânditorilor noştri dogmatici sofisticanţi; ea este oarecum campionul care vrea să demonstreze onoarea şi dreptul incontestabil al partidei la care a aderat, prin aceea că este gata să se încaiere cu oricine le-ar pune la îndoială, deşi printr-o astfel de fanfaronadă nu se decide nimic în favoarea chestiunii, ci nu face decât să pună în evidenţă forţa respectivă a adversarilor, şi anume numai pe aceea a agresorului. Spectatorii, văzând că fiecare, [A 794, B 822] la rândul lui, este când învingător, când învins, au adesea prilej să se îndoiască sceptic de obiectul însuşi al disputei. Dar ei nu au motiv pentru aceasta, şi este suficient să le strigăm: *non defensoribus istis tempus eget*. Fiecare trebuie să-şi apere cauza cu ajutorul unei dovezi legitime, efectuate prin deducţia transcendentală a argumentelor, adică direct, pentru ca să se vadă ce pot invoca în sprijinul lor pretenţiile lui raţionale. Căci dacă adversarul lui se sprijină pe principii

subiective, este desigur uşor să-l respingem, dar fără avantaj pentru gânditorul dogmatic, care de obicei este tot atât de ataşat cauzelor subiective ale judecăţii şi poate fi în acelaşi mod încolţit de adversarul lui. Dar dacă ambele părţi procedează numai direct, ele sau vor observa de la sine dificultatea, ba chiar imposibilitatea de a găsi titlul aserţiunilor lor şi nu vor putea apela în cele din urmă decât la prescripţie, sau critica va descoperi cu uşurinţă aparenţa dogmatică şi va constrânge raţiunea pură să renunţe în folosirea speculativă la pretenţiile ei exagerate şi să se retragă în limitele terenului ei propriu, anume acela al principiilor practice.

[A 795, B 823] ME'TODOLOGIA TRANSCENDENTALĂ

Capitolul al doilea

CANONUL RAŢIUNII PURE

Este umilitor pentru raţiunea umană că în folosirea ei pură nu realizează nimic, ba mai are chiar nevoie şi de o disciplină, pentru a înfrâna excesele ei şi pentru a preveni iluziile care îi vin de aici. Dar pe de altă parte, o înalţă iarăşi şi îi dă încredere în sine faptul că ea însăşi poate şi trebuie să exercite această disciplină, fără a permite o altă cenzură deasupra ei, de asemenea faptul că limitele pe care este silită să le pună folosirii ei speculative îngrădesc totodată pretenţiile sofistice ale oricărui adversar şi că, prin urmare, poate pune la adăpost împotriva tuturor atacurilor tot ce i-ar mai putea rămâne din pretenţiile ei exagerate de odinioară. Cel mai mare şi poate unicul folos al oricărei filosofii a raţiunii pure nu este decât negativ, căci nu serveşte ca *organon* pentru extinderea cunoştinţelor, ci ca disciplină pentru determinarea limitelor, şi în loc să descopere adevărul, ea nu are decât meritul modest de a preveni erorile.

Totuşi, trebuie să existe undeva un izvor de cunoştinţe pozitive care aparţin domeniului raţiunii pure şi care, poate, datorită numai unei neînţelegeri, [A 796, B 824] sunt un prilej de erori, dar care în realitate constituie scopul spre care se străduieşte raţiunea. Căci altfel cărei cauze ar trebui să se atribuie dorinţa de nepotolit de a pune cu orice preţ un picior ferm undeva dincolo de limitele experienţei? Ea bănuieşte obiecte care pentru ea au un mare interes. Păşeşte pe calea simplei speculaţii, pentru a se apropia de ele; dar acestea fug de ea. Probabil, se poate spera mai mult succes pe unicul drum care îi mai rămâne, anume acela al folosirii *practice*.

Prin canon înţeleg ansamblul principiilor *a priori* de folosire corectă a unor anumite facultăţi de cunoaştere în genere. Astfel, logica generală, în partea ei analitică, este un canon pentru intelect şi raţiune în genere, dar numai în privinţa formei, căci ea face abstracţie de orice conţinut. Astfel, Analitica transcendentală a fost canonul *intelectului* pur, căci numai el este capabil de adevărate cunoştinţe sintetice *a priori*. Acolo însă unde nu este posibilă o folosire corectă a unei facultăţi de cunoaştere nu există un canon. Dar după toate dovezile aduse până acum, orice cunoştinţă sintetică a *raţiunii* pure este, în folosirea ei speculativă, cu totul imposibilă. Deci nu există un canon al folosirii speculative a raţiunii (căci această folosire este cu totul dialectică), ci orice logică transcendentală nu este în această privinţă decât o disciplină. Prin urmare, dacă [A 797, B 825] există undeva o folosire corectă a raţiunii pure, în care caz trebuie să existe şi un *canon* al raţiunii pure, acesta nu va privi folosirea speculativă, ci *folosirea practică a raţiunii*, pe care deci o vom examina acum.

CANONUL RAŢIUNII PURE

Secţiunea întâi

DESPRE SCOPUL FINAL AL FOLOSIRII PURE A RAŢIUNII NOASTRE

Raţiunea este împinsă de o înclinare a naturii ei de a depăşi folosirea experimentală şi de a se hazarda, într-o folosire pură şi cu ajutorul unor simple Idei, până la limitele extreme ale oricărei cunoaşteri şi de a nu-şi găsi repaus decât abia în perfectarea cercului ei într-un tot sistematic, subzistând în sine. Este oare această tendinţă întemeiată numai pe interesul speculativ al raţiunii sau mai curând exclusiv pe interesul ei practic?

Voi lăsa acum la o parte succesul pe care-l poate avea raţiunea pură din punct de vedere speculativ şi nu mă voi ocupa decât de problemele a căror soluţionare constituie scopul ei final, fie că acesta poate fi atins sau nu, şi în raport cu care toate celelalte scopuri nu au decât valoare de mijloace. Aceste scopuri supreme, după natura raţiunii, [A 798, B 826] trebuie să aibă la rândul lor unitate, pentru ca în comun să promoveze acel interes al omenirii care nu este subordonat altuia mai înalt.

Scopul final spre care tinde în cele din urmă speculaţia raţiunii în folosirea transcendentală priveşte trei obiecte: libertatea voinţei, nemurirea sufletului şi existenţa lui Dumnezeu. Cu privire la toate aceste trei obiecte, interesul pur speculativ al raţiunii nu este decât foarte slab, şi cu privire la el s-ar întreprinde desigur cu greu o muncă de cercetare transcendentală obositoare şi care are de luptat cu neîncetate obstacole, căci din toate descoperirile care ar fi efectuate aici nu se poate face o întrebuinţare care şi-ar dovedi utilitatea *in concreto*, adică în cercetarea naturii. Chiar dacă voinţa este liberă, acest lucru nu priveşte totuşi decât cauza inteligibilă a voinţei noastre. Căci în ce priveşte fenomenele manifestărilor ei, adică acţiunile, conform unei maxime fundamentale inviolabile, fără care nu putem aplică raţiunea în folosirea empirică, noi nu trebuie să le explicăm altfel decât pe toate celelalte fenomene ale naturii, adică după legile ei imuabile. În al doilea rând, chiar dacă ar putea fi sesizată şi natura spirituală a sufletului (şi cu aceasta nemurirea ei), nu s-ar putea totuşi ţine seamă de ea ca de un principiu explicativ nici cu privire la fenomenele acestei vieţi, [A 799, B 827] nici cu privire la natura particulară a stării viitoare, căci conceptul nostru despre o natură incorporală este pur negativ şi nu extinde câtuşi de puţin cunoaşterea noastră, nici nu oferă vreun material apt pentru consecinţe, decât poate pentru unele care nu pot avea altă valoare decât de ficţiuni, pe care însă filosofia nu le permite. Chiar dacă, în al treilea rând, existenţa unei inteligenţe supreme ar fi dovedită, am înţelege de aici, desigur, finalitatea în întocmirea lumii şi ordinea în general, dar n-am fi în nici un caz îndreptăţiţi să derivăm de aici o instituţie specială şi o dispoziţie, sau a le conchide cu cutezanţă acolo unde ele nu sunt percepute, căci este o regulă necesară a folosirii speculative a raţiunii de a nu omite cauzele naturale şi de a nu renunţa la ceea ce putem învăţa prin experienţă, pentru a deriva ceea ce cunoaştem din ceea ce depăşeşte complet cunoaşterea noastră. Într-un cuvânt, aceste trei judecăţi rămân totdeauna transcendente pentru raţiunea speculativă şi nu au o folosire imanentă, adică admisibilă pentru obiecte ale experienţei, adică utilă pentru noi într-un fel oarecare, ci considerate în sine, ele sunt nişte eforturi cu totul inutile, ba totodată şi extrem de dificile ale raţiunii noastre.

Dacă, prin urmare, aceste trei judecăţi cardinale nu ne sunt deloc necesare [A 800, B 828] pentru *ştiinţă* şi ne sunt totuşi recomandate imperios de raţiunea noastră, importanţa lor va fi privind, desigur, propriu-zis numai *practicul*.

Practic este tot ceea ce e posibil prin libertate. Dacă însă condiţiile de aplicare a voinţei noastre libere sunt empirice, raţiunea nu poate avea aici altă folosire decât regulativă şi nu poate servi decât pentru a efectua unitatea legilor empirice, după cum, de exemplu, în doctrina prudenţei reunirea tuturor scopurilor, care ne sunt date de înclinările noastre, în unul singur, *fericirea*, şi concordanţa mijloacelor pentru a ajunge la ea constituie întreaga operă a raţiunii, care de aceea nu poate procura alte legi decât cele *pragmatice* ale comportării libere, pentru atingerea scopurilor recomandate nouă de simţuri, deci nu legi pure, determinate complet *a priori*. Dimpotrivă, nişte legi pure practice, al căror scop este dat complet *a priori* de raţiune şi care nu ordonă condiţionat empiric, ci absolut, ar fi produse ale raţiunii pure. Dar astfel de legi sunt legile *morale*. prin urmare numai acestea aparţin folosirii practice a raţiunii pure şi permit un canon.

Deci tot aparatul raţiunii, în elaborarea care poate fi numită filosofie pură, nu este îndreptat de fapt decât spre cele trei probleme amintite. Dar acestea au ele însele, la rândul lor, un scop mai îndepărtat, anume ce *trebuie să facem*, dacă voinţa este liberă, dacă există un Dumnezeu

şi o lume viitoare. Cum aceasta priveşte [A 801, B 829] purtarea noastră în raport cu scopul suprem, intenţia ultimă a naturii, care ne poartă de grijă cu înţelepciune în întocmirea raţiunii noastre, nu vizează propriu-zis decât moralul.

Dar cum ne îndreptăm atenţia asupra unui obiect care este străin* filosofiei transcendentale, e nevoie de circumspecţie, pe de o parte pentru a nu ne pierde în episoade şi a nu viola unitatea sistemului, dar pe de altă parte, şi pentru a nu pierde din claritate sau convingere, spunând prea puţin despre noua noastră materie. Sper să înfăptuiesc şi una şi alta, prin aceea că mă ţin cât mai aproape posibil de transcendental şi las cu totul la o parte ceea ce ar putea fi aici psihologic, adică empiric.

Mai întâi trebuie să se noteze că deocamdată nu mă voi servi de conceptul de libertate decât în sens practic şi că las aici la o parte, ca fiind soluţionat mai sus, conceptul în sensul transcendental, care nu poate fi presupus empiric ca un principiu explicativ al fenomenelor, [A 802, B 830] ci este el însuşi o problemă pentru raţiune. O voinţă este pur *animală (arbitrium brutum)* când nu poate fi determinată altfel decât prin impulsuri sensibile, adică *patologic*. Dar acea voinţă care poate fi determinată independent de impulsurile sensibile, prin urmare de mobile care sunt reprezentate numai de raţiune, se numeşte *voinţă libesă (arbitrium liberum)*, şi tot ce se află în legătură cu aceasta, fie în calitate de principiu, fie de consecinţă, se numeşte *practic*. Libertatea practică poate fi dovedită prin experienţă. Căci nu numai ceea ce excită, adică ceea ce afectează nemijlocit simţurile, determină voinţa omenească, ci noi avem o facultate de a învinge, prin reprezentări despre ceea ce este util sau dăunător chiar într-un mod mai îndepărtat, impresiile produse asupra facultăţii noastre apetitive sensibile; dar aceste reflecţii asupra a ceea ce este demn să fie râvnit din punctul de vedere al întregii noastre stări, adică este bun şi util, se bazează pe raţiune. De aceea, aceasta dă şi legi care sunt imperative, adică *legi* obiective *a1e libertătii şi* care indică *ce trebuie să se întâmple*, deşi poate nu se întâmplă niciodată, şi prin aceasta se disting de *legile naturii*, care nu tratează decât despre ceea *ce se întâmplă*; din această cauză, ele se numesc şi legi practice.

[A 803, B 831] Dar dacă raţiunea însăşi, în aceste acţiuni prin care prescrie legi, nu este determinată la rândul ei de influenţe din altă parte şi dacă ceea ce, în raport cu impulsurile sensibile, se numeşte libertate nu este, la rândul ei, natură în raport cu nişte cauze eficiente mai înalte şi mai îndepărtate, aceasta nu ne priveşte în domeniul practic, unde deocamdată nu cerem raţiunii decât o regulă de purtare, ci este o problemă pur speculativă, pe care o putem lăsa la o parte atâta timp cât intenţia noastră vizează ceea ce facem sau nu facem. Cunoaştem deci libertatea practică prin experienţă, ca una din cauzele naturii, anume ca o cauzalitate a raţiunii în determinarea voinţei, pe când libertatea transcendentală reclamă o independenţă a acestei raţiuni însăşi (de a începe, din punctul de vedere al cauzalităţii ei, o serie de fenomene) de toate cauzele determinante ale lumii sensibile şi ca atare ea pare a fi contrară legii naturii, prin urmare contrară oricărei experienţe posibile, şi rămâne deci o problemă. Dar această problemă nu aparţine raţiunii în folosirea ei practică, deci într-un canon al raţiunii pure nu avem de-a face decât cu două probleme care privesc interesul practic al raţiunii pure şi cu privire la care un canon al folosirii ei trebuie să fie posibil, anume: există un Dumnezeu? există o viaţă viitoare? Problema despre libertatea transcendentală priveşte numai cunoaşterea speculativă, pe care o putem lăsa la o parte ca fiind cu totul indiferentă, când e vorba de domeniul practic; [A 804, B 832] asupra ei se găseşte în Antinomia raţiunii pure o expunere suficientă.

CANONUL RAŢIUNII PURE

Secţiunea a doua

* Toate conceptele practice se raportează la obiecte plăcute sau neplăcute, adică la obiecte ale plăcerii sau neplăcerii, prin urmare, cel puţin indirect, la obiecte ale sentimentului nostru. Dar cum aceasta nu este o facultate de reprezentare a lucrurilor, ci se află în afara întregii facultăţi de cunoaştere, elementele judecăţilor noastre, întrucât se raportează la plăcere sau neplăcere, aparţin prin urmare filosofiei practice şi nu ansamblului filosofiei transcendentale, care nu are de-a face decât cu cunoştinţe pure *a priori*.

DESPRE IDEALUL BINELUI SUVERAN CA PRINCIPIU CARE DETERMINĂ SCOPUL FINAL AL RAȚIUNII PURE

Rațiunea, în folosirea ei empirică, ne-a condus prin câmpul experiențelor şi, cum aici nu se găseşte niciodată pentru ea o satisfacție deplină, de acolo spre Idei speculative, care însă la sfârşit ne-a întors iarăşi la experiență, deci ele au îndeplinit scopul rațiunii într-un mod, ce e drept, util, dar cu totul necorespunzător aşteptării noastre. Ne mai rămâne încă o încercare, anume dacă în folosirea practică se găseşte şi rațiune pură, dacă în această folosire ea conduce la Idei care ating scopurile supreme ale rațiunii pure, pe care le-am amintit mai înainte, şi dacă deci aceasta nu poate oferi din punctul de vedere al interesului practic ceea ce ne refuză cu totul din punctul de vedere al interesului ei speculativ.

Tot interesul rațiunii mele (atât cel speculativ cât şi cel practic) e cuprins în următoarele trei întrebări:

[A 805, B 833] 1. *Ce pot şti?*

2. *Ce trebuie să fac?*

3. *Ce-mi este îngăduit să sper?*

Prima întrebare este pur speculativă. Am epuizat (cum îmi închipui) toate răspunsurile posibile şi, în sfârşit, am găsit pe acelea cu care rațiunea trebuie, desigur, să se mulțumească şi, dacă nu e vorba de domeniul practic, are şi motiv să fie mulțumită; dar am rămas tot atât de departe de cele două mari scopuri spre care era îndreptată propriu-zis această întreagă străduință a rațiunii pure, ca şi când, din comoditate, am fi renunțat chiar de la început la această muncă. Dacă e vorba deci de cunoaştere, atât cel putin este cert şi hotărât, că niciodată nu vom avea parte de ea cu privire la cele două probleme.

A doua întrebare este pur practică. Ca atare, ea poate aparține, în adevăr, rațiunii pure, dar atunci nu este transcendentală, ci morală, prin urmare nu poate în sine ocupa Critica noastră.

A treia întrebare este: dacă fac ceea ce trebuie, atunci ce-mi este îngăduit să sper? Este practică şi totodată teoretică, astfel încât practicul conduce numai ca un fir călăuzitor la soluționarea problemei teoretice şi, când aceasta se înalță, a problemei speculative. Căci toată *speranța* tinde spre fericire şi este pentru practic şi pentru legea morală exact acelaşi lucru ca ştiința şi legea naturii pentru cunoaşterea [A 806, B 834] teoretică a lucrurilor. Speranța ajunge în cele din urmă la concluzia că *ceva* (care determină ultimul scop posibil) *există*, *fiindcă ceva trebuie să se întâmple*, pe când ştiința ajunge la concluzia că *ceva* (care acționează în calitate de cauză supremă) *există*, *fiindcă ceva se întâmplă*.

Fericirea este satisfacerea tuturor înclinațiilor noastre (atât *extensive*, după varietatea lor, cât şi *intensive*, după grad, precum şi *protensive*, după durată). Numesc pragmatică (regulă a prudenței) legea practică determinată de mobilul *fericirii*; iar morală o numesc pe aceea, dacă aşa ceva există, care nu are alt mobil decât *demnitatea de a fi fericit* (lege morală). Cea dintâi sfătuieşte ce trebuie să facem, dacă vrem să avem parte de fericire, cea de-a doua ordonă cum trebuie să ne purtăm pentru a fi numai demni de fericire. Cea dintâi se bazează pe principii empirice; căci altfel decât prin experiență eu nu pot şti nici care sunt înclinațiile ce vor să fie satisfăcute, nici care sunt cauzele naturale ce pot produce satisfacerea lor. A doua face abstracție de înclinațiile şi de mijloacele naturale de a le satisface şi consideră numai libertatea unei ființe raționale în genere, şi condițiile necesare, fără de care nu ar putea fi armonie, după principii, între această libertate şi distribuirea fericirii, şi deci ea *poate* cel puțin să se bazeze pe simple Idei ale rațiunii pure şi să fie cunoscută *a priori*.

[A 807, B 835] Admit că există în adevăr legi morale pure care determină complet *a priori* (fără considerarea mobilelor empirice, adică a fericirii) purtarea, adică folosirea libertății unei ființe raționale în genere, şi că aceste legi poruncesc *absolut* (nu numai ipotetic, sub supoziția altor scopuri empirice), deci ele sunt necesare în toate privințele. Pot presupune cu drept această judecată, invocând nu numai dovezile celor mai luminați moralişti, ci judecata morală a fiecărui om, când acesta vrea să gândească clar o astfel de lege.

Rațiunea pură conține deci, ce e drept, nu în folosirea ei speculativă, dar totuşi într-o anumită folosire practică, anume cea morală, principii ale *posibilității experienței*, anume ale

unor astfel de acțiuni care, fiind conforme cu regulile morale, *ar putea* fi întâlnite în *istoria* omului. Căci din moment ce ea ordonă că astfel de acțiuni trebuie să se întâmple, ele trebuie să se şi poată întâmpla, şi trebuie deci să fie posibilă o specie particulară de unitate sistematică, anume cea morală, pe când unitatea sistematică a naturii n-a putut fi demonstrată *prin principii speculative ale rațiunii*, căci rațiunea are în adevăr cauzalitate în raport cu libertatea în genere, dar nu în raport cu întreaga natură, iar principiile morale ale rațiunii pot produce în adevăr acțiuni libere, dar nu legi ale naturii. [A 808, B 836] Prin urmare, principiile rațiunii pure în folosirea ei practică, dar mai ales în cea morală, au realitate obiectivă.

Numesc lumea, întrucât ar fi conformă tuturor legilor morale (cum de altfel *poate* fi, potrivit *libertății* ființelor raționale, şi cum *trebuie* să fie, potrivit legilor necesare ale *moralității)*, o lume morală. Ea este gândită numai ca lume inteligibilă, întrucât aici se face abstracție de toate condițiile (scopurile) şi chiar de toate obstacolele moralității (slăbiciune sau corupție a naturii omeneşti). Ca atare, ea este, deci, o simplă Idee, totuşi o Idee practică, care poate şi trebuie să-şi exercite real influența asupra lumii sensibile, spre a o face cât mai mult posibil conformă acestei Idei. Ideea unei lumi morale are prin urmare realitate obiectivă, nu ca şi când s-ar raporta la un obiect al unei intuiții inteligibile (astfel de obiecte nu putem gândi deloc), ci la lumea sensibilă, dar ca un obiect al rațiunii pure în folosirea ei practică, şi la un *corpus mysticum* al ființelor raționale din lume, întrucât liberul lor arbitru posedă în sine, sub imperiul legilor morale, perfectă unitate sistematică atât cu el însuşi, cât şi cu libertatea oricărui altuia.

Acesta a fost răspunsul la prima din cele două întrebări ale rațiunii pure care priveau interesul practic: *fă ceea ce te face demn de a fi fericit*. [A 809, B 837] Cea de-a doua întrebare este: dacă mă port astfel încât nu sunt nedemn de fericire, îmi este îngăduit să sper că voi avea parte de ea? Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să ştim dacă principiile rațiunii pure, care prescriu legea *a priori*, leagă de ea în mod necesar şi această speranță.

Spun, prin urmare, că aşa cum principiile morale sunt necesare, potrivit rațiunii în folosirea ei *practică*, tot atât de necesar este, potrivit rațiunii în folosirea ei *teoretică*, să admitem că fiecare are motiv să spere fericirea în aceeaşi măsură în care, prin purtarea lui, s-a făcut demn de ea, şi că deci sistemul moralității este inseparabil legat de acela al fericirii, dar numai în Ideea rațiunii pure.

Într-o lume inteligibilă, adică morală, din al cărei concept am făcut abstracție de toate obstacolele moralității (de înclinări), un astfel de sistem al fericirii proportionale legate de moralitate poate fi gândit şi ca necesar, căci libertatea, pusă în mişcare pe de o parte, restrânsă, pe de altă parte, prin legi morale, ar fi ea însăşi cauza fericirii universale, deci ființele raționale însele ar fi, sub conducerea unor astfel de principii, autorii propriei lor fericiri durabile şi totodată ai fericirii altora. Dar acest sistem al moralității, care se recompensează pe ea însăşi, nu este [A 810, B 838] decât o Idee a cărei realizare se bazează pe condiția ca *fiecare* să facă ceea ce trebuie, deci ca toate acțiunile ființelor raționale să se întâmple astfel ca şi când ar izvorî dintr-o voință supremă, care cuprinde în sine sau sub sine toate voințele particulare. Cum însă obligația din legea morală rămâne valabilă pentru folosirea particulară a libertății fiecăruia, chiar dacă alții nu s-ar purta conform acestei legi, nu este determinat nici din natura lucrurilor lumii, nici din cauzalitatea acțiunilor însele şi din raportul lor cu moralitatea în ce mod se vor raporta consecințele lor la fericire, iar amintita legătură necesară dintre speranța de a fi fericit şi neîncetata străduință de a se face demn de fericire nu poate fi cunoscută prin rațiune, dacă se pune ca fundament exclusiv natura, ci ea nu poate fi sperată decât dacă se pune ca fundament, ca fiind totodată cauza naturii, o *rațiune supremă* care ordonă după legi morale.

Numesc *idealul binelui suveran* Ideea unei astfel de inteligențe, în care voința cea mai perfectă din punct de vedere moral, unită cu beatitudinea suverană, este cauza oricărei fericiri din lume, întrucât această fericire se află în proporție exactă cu moralitatea (ca demnitate de a fi fericit). Deci rațiunea pură nu poate găsi decât în idealul binelui suveran originar principiul legăturii necesare din punct de vedere practic a celor două [A 811, B 839] elemente ale binelui suveran derivat, anume ale unei lumi inteligibile, adică *morale*. Cum trebuie în mod necesar să ne reprezentăm pe noi înşine prin rațiune ca aparținând unei astfel de lumi, deşi simțurile nu ne prezintă decât o lume de fenomene, va trebui să admitem acea lume ca o consecință a purtării

noastre în lumea sensibilă şi, cum aceasta din urmă nu ne prezintă o astfel de legătură, ca o lume viitoare pentru noi. Dumnezeu şi o viaţă viitoare sunt deci două supoziţii inseparabile de obligaţia pe care ne-o impune raţiunea pură, după principiile aceleiaşi raţiuni.

Moralitatea în sine constituie un sistem, dar fericirea nu, afară de cazul că ea este distribuită exact proporţional cu moralitatea. Acest lucru însă nu este posibil decât în lumea inteligibilă guvernată de un creator înţelept. Raţiunea se vede constrânsă să admită un astfel de creator, precum şi viaţa într-o astfel de lume pe care trebuie să o considerăm ca una viitoare, sau să considere legile morale ca nişte himere goale, căci consecinţa lor necesară, pe care aceeaşi raţiune o leagă de legi, ar trebui să dispară fără acea supoziţie. De aceea, fiecare consideră legile morale ca *porunci*, ceea ce însă n-ar putea fi, dacă ele n-ar lega *a priori* de regula lor consecinţe corespunzătoare şi dacă deci n-ar cuprinde în sine *promisiuni* şi *ameninţări*. Dar nici acest lucru nu-l pot face, [A 812, B 840] dacă ele nu se găsesc într-o fiinţă necesară ca în binele suveran, care singură poate face posibilă o astfel de unitate finală.

Leibniz numea lumea, întrucât nu se lua în considerare în ea decât fiinţele raţionale şi legătura lor după legi morale sub cârmuirea binelui suveran, *imperiul graţiei*, şi îl distingea de *imperiul naturii*, unde ele stau în adevăr sub legi morale, dar nu aşteaptă alte consecinţe ale purtării lor decât cele ce rezultă din cursul naturii lumii noastre sensibile. A ne vedea deci în imperiul graţiei, unde ne aşteaptă toată fericirea, în afară de cazul că ne limităm noi înşine partea noastră de fericire prin aceea că ne facem nedemni de a fi fericiţi, este o Idee practic necesară a raţiunii.

Legile practice, întrucât devin în acelaşi timp motive subiective ale acţiunilor, adică principii subiective, se numesc *maxime*. *Aprecierea* moralităţii, considerată în puritatea şi consecinţele ei, se face după *Idei*, iar respectarea acestor legi se face după *maxime*.

Este necesar ca tot felul nostru de viaţă să fie subordonat unor maxime morale, dar totodată este imposibil ca acest lucru să se întâmple, dacă raţiunea nu leagă de legea morală, care este o simplă Idee, o cauză eficientă, care determină, potrivit purtării noastre în raport cu această lege, un sfârşit, fie în această viaţă, fie în alta, [A 813, B 841] care să corespundă exact scopurilor noastre supreme. Deci fără un Dumnezeu şi fără o lume care nu este vizibilă pentru noi acum, dar în care sperăm, Ideile sublime ale moralităţii sunt, fără îndoială, obiecte de aprobare şi admiraţie, dar nu mobile ale intenţiei şi executării, fiindcă ele nu împlinesc întregul scop, care pentru fiecare fiinţă raţională este natural, determinat *a priori* tocmai de aceeaşi raţiune pură, şi care este necesar.

Fericirea singură nu este pentru raţiunea noastră nici pe departe binele deplin. Raţiunea nu aprobă fericirea (oricât de mult ar dori-o înclinarea), dacă nu este unită cu demnitatea de a fi fericit, adică cu purtarea morală. Moralitatea singură şi, cu ea, simpla *demnitate* de a fi fericit sunt şi ele departe de a constitui binele deplin. Pentru a-l îndeplini, acela care nu s-a purtat nedemn de fericire, trebuie să poată spera că va avea parte de ea. Însăşi raţiunea, eliberată de orice intenţie particulară, nu poate judeca altfel dacă, fără a lua în considerare propriul ei interes, s-ar plasa în locul unei fiinţe, care ar avea de distribuit altora toată fericirea, căci în Ideea practică cele două elemente sunt esenţial legate, deşi altfel încât simţământul moral, în calitate de condiţie, să facă mai întâi posibilă participarea la fericire şi, nu invers, perspectiva fericirii să facă posibil simţământul moral. Căci, în cazul din urmă, ea n-ar fi morală şi [A 814, B 842] deci nici demnă de întreaga fericire, care în faţa raţiunii nu cunoaşte altă limită decât pe aceea care provine din propria noastră purtare imorală.

Fericirea, în proporţie exactă cu moralitatea fiinţelor raţionale, prin care acestea sunt demne de fericire, constituie deci singură binele suveran al unei lumi în care trebuie să ne transpunem cu totul, după normele raţiunii pure, dar practice, şi care, fără îndoială, nu este decât o lume inteligibilă, căci lumea sensibilă nu ne promite să aşteptăm de la natura lucrurilor o astfel de unitate sistematică a scopurilor, a căror realitate nu poate fi bazată pe nimic altceva decât pe supoziţia unui bine suveran, originar, unde o raţiune independentă, dotată cu toată puterea unei cauze supreme, fundează, menţine şi realizează, după cea mai perfectă finalitate, ordinea generală a lucrurilor, deşi în lumea sensibilă această ordine ne este foarte ascunsă.

Această teologie morală are față de cea speculativă avantajul particular că ea conduce inevitabil la conceptul despre o ființă originară, *unică*, *suveran perfectă şi rațională*, spre care teologia speculativă nu ne *îndrumă* nici măcar din motive obiective, necum să ne poată *convinge* de adevărul ei. Căci nici în teologia transcendentală, nici în cea naturală, oricât de departe ne-ar conduce rațiunea, nu găsim un temei important de a nu admite decât o ființă unică, [A 815, B 843] pe care am avea suficient motiv s-o punem în fruntea tuturor cauzelor naturale şi totodată să facem aceste cauze dependente în toate privințele de acea ființă. Dacă, dimpotrivă, considerăm din punctul de vedere al unității morale, ca o lege necesară a lumii, cauza care singură poate da acestei legi efectul corespunzător, prin urmare forță obligatorie şi pentru noi, atunci trebuie să existe o voință unică şi supremă, care cuprinde în sine toate aceste legi. Căci cum am putea găsi între voințe diferite o unitate perfectă a scopurilor? Această voință trebuie să fie atotputemică, pentru ca întreaga natură şi raportul ei cu moralitatea în lume să i se supună; atotştiutoare, pentru a cunoaşte cele mai secrete simțăminte şi valoarea lor morală; omniprezentă, pentru ca să fie nemijlocit aproape de orice trebuință, cum reclamă binele suprem al universului; eternă, pentru ca în nici un moment să nu lipsească acest acord între natură şi libertate etc.

Dar această unitate sistematică a scopurilor în această lume a inteligențelor, care deşi ca simplă natură nu poate fi numită decât lume sensibilă, dar ca un sistem al libertății poate fi numită lume inteligibilă, adică morală *(regnum gsatiae)*, conduce inevitabil şi la unitatea finală a tuturor lucrurilor care constituie acest mare tot, după legi universale ale naturii, precum cea dintâi este construită după legi morale universale şi necesare şi leagă rațiunea practică cu cea speculativă. Lumea trebuie să fie reprezentată ca rezultând dintr-o Idee, [A 816, B 844] pentru a fi de acord cu acea folosire a rațiunii fără care ne-am considera pe noi înşine ca nedemni de rațiune, anume cu folosirea morală, care se bazează absolut pe Ideea binelui suveran. Prin aceasta, toată cercetarea naturii dobândeşte o direcție după forma unui sistem al scopurilor şi devine, în extinderea ei cea mai mare, o teologie fizică. Aceasta însă, pornind doar de la ordinea morală, ca de la o unitate întemeiată pe existența libertății, şi nu stabilită întâmplător prin porunci externe, reduce finalitatea naturii la principii care trebuie să fie legate inseparabil *a priori* de posibilitatea internă a lucrurilor şi, prin aceasta, la o *teologie transcendentală*, care îşi face din idealul perfecțiunii ontologice supreme un principiu al unității sistematice, care leagă toate lucrurile după legi naturale, universale şi necesare, fiindcă toate îşi au originea în necesitatea absolută a unei ființe prime unice.

Ce fel de *folosire* putem da intelectului nostru, chiar în ce priveşte experiența, dacă nu ne propunem scopuri? Cele mai înalte scopuri însă sunt cele ale moralității, şi pe acestea nu ni le poate face cunoscute decât rațiunea pură. Prevăzuți cu aceste scopuri şi călăuziți de ele, nu putem face, sub raportul cunoaşterii, o folosire finală nici chiar cu cunoştințele despre natură, acolo unde natura n-a pus ea însăşi o unitate finală; [A 817, B 845] căci, fără aceasta din urmă, n-am avea nici chiar rațiune, pentru că n-am avea o şcoală pentru rațiune şi nici o cultură prin obiecte, care ar oferi materie pentru astfel de concepte. Dar acea unitate finală este necesară şi fundată în însăşi esența voinței, deci această unitate din urmă, care conține condiția aplicării ei *in concreto*, trebuie să fie şi ea necesară, şi astfel progresia transcendentală a cunoaşterii noastre raționale n-ar fi cauza, ci numai efectul finalității practice, pe care ne-o impune rațiunea pură.

De aceea, găsim şi în istoria rațiunii omeneşti că înainte ca conceptele morale să fi fost suficient purificate şi determinate, precum şi înainte de a fi fost cunoscută unitatea sistematică a scopurilor, potrivit conceptelor, şi anume din principii necesare, cunoaşterea naturii şi chiar un grad considerabil de cultură a rațiunii în multe alte ştiințe în parte n-au putut produce decât concepte schematice şi vagi despre divinitate, în parte au lăsat în această problemă o uimitoare indiferență în genere. O mai mare aprofundare a Ideilor morale, devenită necesară prin legea morală extrem de pură a religiei noastre, a ascuțit rațiunea față de acest obiect, silind-o să aibă interes față de el; şi fără să fi adus nici cunoştințe mai întinse despre natură, nici cunoştințe transcendentale întemeiate şi demne de încredere (astfel de cunoştințe au lipsit [A 818, B 846] în toate timpurile), această adâncire a produs un concept despre ființa divină, pe care îl considerăm acum ca just, nu fiindcă rațiunea speculativă ne convinge de justețea lui, ci fiindcă el se acordă perfect cu principiile morale ale rațiunii. Şi astfel, în cele din urmă, tot numai rațiunea pură, dar

numai în folosirea ei practică, are meritul de a lega de interesul nostru suprem o cunoştinţă pe care simpla speculaţie poate numai s-o bănuiască, dar nu s-o facă valabilă şi să facă astfel din ea, fără îndoială, nu o dogmă demonstrată, totuşi o supoziţie absolut necesară pentru scopurile ei cele mai esenţiale.

Dar când raţiunea practică a atins acest punct înalt, anume conceptul unei unice fiinţe prime, ca bine suveran, ea nu poate cuteza, ca şi când s-ar fi ridicat deasupra tuturor condiţiilor ei empirice de aplicare şi s-ar fi înălţat la cunoaşterea nemijlocită de noi obiecte, să pornească de la acest concept şi să derive din el legile morale însele. Căci tocmai necesitatea practică *internă* a acestor legi ne-a condus la supoziţia unei cauze independente sau a unui cârmuitor înţelept al lumii, pentru a da acelor legi efect, şi de aceea nu le putem considera, la rândul lor, ca fiind contingente şi ca derivate din simpla voinţă, în special dintr-o astfel [A 819, B 847] de voinţă despre care n-am avea nici un concept, dacă nu l-am fi format conform acelor legi. Întrucât raţiunea practică are dreptul de a ne conduce, nu vom considera acţiunile ca obligatorii, fiindcă sunt poruncile lui Dumnezeu, *ci le vom considera porunci divine*, fiindcă suntem obligaţi interior faţă de ele. Vom studia libertatea sub unitatea finală după principii ale raţiunii şi vom crede că ne conformăm voinţei divine numai întrucât vom considera ca sfântă legea morală, pe care raţiunea ne-o învaţă din însăşi natura acţiunilor, şi vom crede că slujim acestei legi numai prin aceea că promovăm în noi şi în alţii binele lumii. Teologia morală nu are deci decât o folosire imanentă, anume de a ne împlini menirea noastră aici în lume, adaptându-ne la sistemul tuturor scopurilor, şi nu pentru a părăsi în mod exaltat sau chiar nelegiuit firul călăuzitor al unei raţiuni legislatoare din punct de vedere moral pentru buna purtare în viaţă, spre a-l lega nemijlocit de Ideea unei fiinţe supreme, ceea ce ar da o folosire transcendentă, care însă, ca şi folosirea simplei speculaţii, trebuie să pervertească şi să zădărnicească scopurile ultime ale raţiunii.

[A 820, B 848] CANONUL RAŢIUNII PURE

Secţiunea a treia

DESPRE PĂRERE, ŞTIINŢĂ ŞI CREDINŢĂ

Considerarea a ceva ca adevărat *(das Fürwahrhalten)* este un fapt al intelectului nostru, care se poate baza pe principii obiective, dar care reclamă şi cauze subiective în simţirea celui care judecă. Dacă ea este valabilă pentru oricine, în măsura în care posedă raţiune, principiul ei este obiectiv suficient şi atunci considerarea a ceva ca adevărat se numeşte *convingere*. Dacă nu-şi are fundamentul decât în natura particulară a subiectului, ea se numeşte persuasiune.

Persuasiunea este o simplă aparenţă, căci principiul judecăţii, care se află numai în subiect, este considerat ca obiectiv. De aceea, o astfel de judecată nu are decât valabilitate particulară şi considerarea a ceva ca adevărat nu poate fi comunicată. Adevărul însă se bazează pe acordul cu obiectul, în raport cu care, prin urmare, judecăţile oricărui intelect trebuie să fie de acord între ele *(consentientia uni tertio*, *consentiunt inter se)*. Piatra de încercare, cu ajutorul căreia putem distinge dacă considerarea a ceva ca adevărat este convingere sau simplă persuasiune, este deci, privind dinafară, posibilitatea de a o comunica şi de a găsi considerarea a ceva ca adevărat valabilă pentru raţiunea oricărui om; deoarece atunci există cel puţin o bănuială că principiul concordanţei tuturor judecăţilor, [A 821, B 849] în ciuda diversităţii subiectelor între ele, se va baza pe un fundament comun, anume pe obiect, cu care deci toate vor fi de acord şi vor dovedi prin aceasta adevărul judecăţii.

Persuasiunea, prin urmare, nu poate fi distinsă subiectiv de convingere, dacă subiectul nu priveşte considerarea a ceva ca adevărat decât ca fenomen al propriei lui simţiri; dar încercarea pe care o facem asupra intelectului altora cu principiile simţirii noastre, care sunt valabile pentru noi, anume dacă ele au asupra raţiunii străine acelaşi efect ca şi asupra raţiunii noastre, este un mijloc, fie chiar numai subiectiv, nu de a produce, desigur, convingere, dar de a descoperi totuşi simpla valabilitate personală a judecăţii, adică ceva în ea, care este simplă persuasiune.

Dacă, în afară de aceasta, putem expune *cauzele* subiective ale judecății, pe care le luăm drept *principii* obiective ale ei şi dacă, prin urmare, putem explica înşelătorul fapt al considerării a ceva ca adevărat drept un fapt al simțirii noastre, fără a avea nevoie de natura obiectului, dezvăluim aparența şi nu mai suntem înşelați, deşi într-un anumit grad tot mai suntem tentați, când cauza subiectivă a aparenței este inerentă naturii noastre.

Eu nu pot *afirma*, adică exprima ca o judecată necesar valabilă pentru oricine, decât ceea ce produce convingere. [A 822, B 850] Pot păstra persuasiunea pentru mine, dacă mă simt bine cu ea, dar nu pot şi nu trebuie s-o impun în afara mea.

Considerarea a ceva ca adevărat sau valabilitatea subiectivă a judecății, în raport cu convingerea (care este în acelaşi timp obiectiv valabilă), are următoarele trei trepte: *părerea*, *credința* şi *ştiința*. *Părerea* este considerarea a ceva ca adevărat, având conştiința că această considerare este insuficientă *atât* subiectiv, *cât* şi obiectiv. Dacă considerarea nu este decât subiectiv suficientă şi în acelaşi timp este obiectiv insuficientă, ea se numeşte *credință*. În sfârşit, dacă ea este suficientă atât subiectiv, cât şi obiectiv, se numeşte *ştiință*. Suficiența subiectivă se numeşte *convingere* (pentru mine însumi), cea obiectivă se numeşte *certitudine* (pentru oricine). Nu mă voi ocupa cu lămurirea unor concepte atât de uşor de înțeles.

Nu mă voi încumeta niciodată *să am o părere*, fără *a şti* cel puțin ceva, cu ajutorul căruia judecata, în sine numai problematică, dobândeşte o legătură cu adevărul, care, deşi nu este complet, este totuşi mai mult decât o ficțiune arbitrară. Legea unei astfel de legături trebuie să fie, afară de aceasta, certă. Căci dacă în ce priveşte această lege nu am decât o părere, totul nu este decât un joc al imaginației, fără cel mai neînsemnat raport cu adevărul. În judecățile rezultate din rațiune pură nici nu este permis *să avem păreri*. Căci cum acestea nu sunt sprijinite pe principii ale experienței, [A 823, B 851] ci totul trebuie să fie cunoscut *a priori* acolo unde totul este necesar, principiul legăturii reclamă universalitate şi necesitate, prin urmare certitudine deplină; în caz contrar, nu se găseşte nici o cale spre adevăr. De aceea, este absurd să avem păreri în matematica pură; aici trebuie sau să ştim, sau să ne abținem de la orice judecată. La fel stau lucrurile şi cu principiile moralității, unde nu putem risca o acțiune pe simpla părere că ceva este *permis*, ci trebuie să ştim acest lucru.

În folosirea transcendentală a rațiunii, dimpotrivă, părerea este negreşit prea puțin, dar şi ştiința este prea mult. În scop pur speculativ nu putem deci judeca aici, căci principiile subiective ale considerării a ceva ca adevărat, ca şi acelea care pot produce credința, nu merită în problemele speculative nici un credit, fiindcă ele nu se mențin libere de orice ajutor empiric, nici nu pot fi comunicate altora în aceeaşi măsură.

Numai *din punct de vedere practic*, considerarea a ceva ca adevărat, insuficientă din punct de vedere teoretic, poate fi numită oricând credință. Acest punct de vedere practic este sau cel al *abilității*, sau cel *al moralității*, primul raportându-se la scopuri arbitrare şi contingente, iar cel de-al doilea, la scopuri absolut necesare.

O dată ce un scop este propus, condițiile atingerii lui sunt ipotetic necesare. Această necesitate este subiectivă, totuşi numai [A 824, B 852] relativ suficientă, dacă nu cunosc alte condiții în care scopul ar putea fi atins; dar ea este suficientă absolut şi pentru oricine, dacă ştim cu certitudine că nimeni nu poate cunoaşte alte condiții care duc la scopul propus. În primul caz, supoziția mea şi considerarea unor anumite condiții ca adevărate este o credință pur contingentă, în al doilea caz este o credință necesară. Medicul trebuie să facă ceva pentru un bolnav care se află în primejdie, dar nu cunoaşte boala. El observă fenomenele şi, cum nu ştie altceva, apreciază că este ftizie. Credința lui, chiar în propria-i judecată, este pur contingentă, un altul ar nimeri-o poate mai bine. Numesc *credință pragmatică* o credință contingentă de acest fel, dar care serveşte ca fundament folosirii reale a mijloacelor pentru anumite acțiuni.

Piatra de încercare obişnuită pentru a şti dacă ceea ce afirmă cineva e simplă persuasiune sau cel puțin o convingere subiectivă este *pariul*. Cineva îşi exprimă adesea judecățile lui cu atâta încăpățânare sigură de sine şi de neclintit, încât pare să fi pierdut orice teamă de eroare. Un pariu îl pune în încurcătură. Uneori se dovedeşte că el posedă destulă persuasiune, care poate fi evaluată la valoarea unui ducat, dar nu a zece. Căci pe primul îl mai riscă, dar când e vorba de zece, el începe să-şi dea seamă [A 825, B 853] de ceea ce mai înainte nu observa, anume că totuşi

e posibil să se fi înşelat. Dacă ne reprezentăm în gând că trebuie să pariem pe ceva fericirea întregii vieţi, atunci dispare cu totul judecata noastră triumfătoare, devenim foarte timizi şi descoperim abia astfel că într-adevăr credinţa noastră nu merge atât de departe. Astfel, credinţa pragmatică nu are decât un grad care, după diversitatea interesului care este aici în joc, poate fi mare sau şi mic.

Cum însă, chiar când nu putem întreprinde nimic cu privire la un obiect şi deci considerarea lui ca adevărat este pur teoretică, totuşi în multe cazuri, pentru a stabili certitudinea lucrului, dacă ar exista un mijloc în acest scop, putem cuprinde în gând şi ne putem imagina o întreprindere pentru care credem că avem suficiente temeiuri, există în judecăţile pur teoretice o *analogie* cu cele *practice*, unde cuvântul de *credinţă* se potriveşte considerării a ceva ca adevărat, fapt pe care îl putem numi *credinţă doctrinală*. Dacă ar fi posibil să decid printr-o experienţă, aş paria pe tot ce am că cel puţin pe una din planetele pe care le vedem există locuitori. De aceea spun că nu e simplă părere, ci o credinţă puternică (pentru adevărul căreia eu aş risca multe avantaje ale vieţii) că există şi locuitori în alte lumi.

[A 826, B 854] Trebuie să mărturisim că doctrina despre existenţa lui Dumnezeu aparţine credinţei doctrinale. Căci, deşi cu privire la cunoaşterea teoretică a lumii nu am a *dispune* ceva care să presupună în mod necesar această idee, ca find condiţie a explicării mele a fenomenelor lumii, ci sunt mai curând obligat să mă servesc de raţiunea mea ca şi când totul n-ar fi decât natură, totuşi unitatea finală este o condiţie atât de mare de aplicare a raţiunii la natură, încât n-o pot omite, mai cu seamă că experienţa îmi oferă din belşug astfel de exemple. Dar altă condiţie, care să-mi facă din această unitate firul conducător al investigaţiei naturii, nu cunosc decât dacă presupun că o inteligenţă supremă a orânduit totul astfel după cele mai înţelepte scopuri. Prin urmare, a presupune un autor înţelept al lumii este o condiţie a unui scop în adevăr contingent, dar nu lipsit de importanţă, anume pentru a avea o călăuză în cercetarea naturii. Succesul cercetărilor mele confirmă atât de des utilitatea acestei supoziţii, şi nimic hotărâtor nu poate fi invocat împotriva ei, încât aş spune cu mult prea puţin, dacă aş vrea să numesc faptul considerării de către mine ca adevărat o simplă părere, ci că şi sub acest raport teoretic se poate spune că eu cred ferm într-un Dumnezeu; dar atunci această credinţă nu este practică în sens riguros, ci trebuie numită o credinţă doctrinală, [A 827, B 855] pe care *teologia* naturii (teologia fizică) trebuie s-o producă în mod necesar pretutindeni. Din chiar punctul de vedere al acestei înţelepciuni, ţinând seamă de excelenta dotare a naturii omeneşti şi de scurtimea vieţii atât de nepotrivită acestei dotări, poate fi găsită, de asemenea, o raţiune suficientă în favoarea unei credinţe doctrinale în viaţa viitoare a sufletului omenesc.

Cuvântul credinţă este în astfel de cazuri o expresie a modestiei din punct de vedere *obiectiv*, totuşi el este, în acelaşi timp, o expresie a fermei încrederi din punct de vedere *subiectiv*. Dacă aş vrea să dau aici considerării pur teoretice a ceva ca adevărat numele de ipoteză numai, pe care aş fi îndreptăţit s-o admit, prin aceasta aş pretinde că am despre natura unei cauze a lumii şi despre o altă lume un concept mai clar decât pot prezenta în realitate, căci orice aş admite numai ca ipoteză trebuie să cunosc cel puţin atât din proprietăţile lui, încât să-mi fie îngăduit a-i imagina *nu conceptul*, ci *numai existenţa*. Dar cuvântul credinţă nu se raportează decât la direcţia pe care mi-o dă o Idee şi la influenţa subiectivă asupra promovării acţiunilor mele raţionale, care mă leagă de această Idee, desi nu sunt în stare să dau socoteală despre ea din punct de vedere speculativ.

Dar credinţa pur doctrinală are în sine ceva şovăielnic; dificultăţi care se găsesc în speculaţie ne îndepărtează adesea de ea, [A 828, B 856] deşi, ce-i drept, ne întoarcem inevitabil totdeauna la ea.

Cu totul altfel stau lucrurile cu *credinţa morală*. Căci aici este absolut necesar ca ceva să se întâmple, anume ca eu să mă supun în toate privinţele legii morale. Aici scopul este fixat în mod inevitabil şi nu este posibilă, potrivit întregii mele cunoaşteri, decât o singură condiţie în care acest scop concordă cu toate celelalte scopuri şi are, prin aceasta, valabilitate practică, anume că există un Dumnezeu şi o lume viitoare; sunt şi foarte sigur că nimeni nu cunoaşte alte condiţii care conduc la aceeaşi unitate a scopurilor sub legea morală. Dar cum preceptul moral este totodată maxima mea (aşa cum ordonă raţiunea că trebuie să fie), voi crede inevitabil în

existența lui Dumnezeu şi într-o viață viitoare, şi sunt sigur că nimic n-ar putea face şovăielnică această credință, căci prin aceasta ar fi răsturnate înseşi principiile mele morale, la care nu pot renunța, fără a deveni demn de dispreț în propriii mei ochi.

În felul acesta, după zădărnicirea tuturor scopurilor ambițioase ale unei rațiuni care rătăceşte dincolo de limitele oricărei experiențe, ne mai rămâne încă destul încât să avem motiv de a fi satisfăcuți din punct de vedere practic. Fără îndoială, nimeni nu se va lăuda că ştie că există un Dumnezeu şi o viață viitoare; [A 829, B 857] căci dacă ştie acest lucru, el este tocmai omul pe care l-am căutat atâta timp. Orice ştiință (dacă priveşte un obiect al simplei rațiuni) poate fi comunicată şi deci aş putea spera să-mi văd extinsă ştiința mea, prin învățătura lui, într-o măsură atât de admirabilă. Dar nu, convingerea nu este certitudine *logică*, ci *morală* şi, cum ea se bazează pe temeiuri subiective (simțăminte morale), nici nu trebuie măcar să spun: este cert din punct de vedere moral că există un Dumnezeu etc., ci eu sunt sigur din punct de vedere moral etc. Cu alte cuvinte, credința într-un Dumnezeu şi într-o altă lume este atât de împletită cu simțămintele mele morale, încât pe cât de puțin există pericolul de a pierde simțămintele morale, tot pe atât de puțin mă tem că mi-ar putea fi smulsă vreodată credința.

Singura dificultate care se prezintă aici este că această credință rațională se fundează pe supoziția unor simțăminte morale. Dacă facem abstracție de aceste simțăminte şi presupunem un om care ar fi cu totul indiferent față de legile morale, chestiunea pe care o ridică rațiunea devine numai o problemă pentru speculație şi atunci ea poate fi sprijinită încă, e drept, pe rațiuni puternice scoase din analogie, dar nu pe astfel de rațiuni față de care ar trebui să se subordoneze cel mai încăpățânat scepticism[*]. Nu există însă nici [A 830, B 858] un om care să fie lipsit de orice interes față de aceste probleme. Chiar dacă el ar fi străin de interesul moral, prin lipsa unor simțăminte bune, totuşi şi în acest caz rămâne destul pentru a face ca el *să se teamă* de o existență divină şi de un viitor. Căci pentru aceasta nu se cere nimic mai mult decât ca el să nu poată cel puțin pretexta o *certitudine* că nu există o astfel de ființă şi o viață viitoare, ceea ce, trebuind să fie dovedit prin simplă rațiune, prin urmare apodictic, el ar avea de demonstrat imposibilitatea atât a uneia cât şi a alteia, ceea ce desigur nici o ființă rațională nu-şi poate asuma. Aceasta ar fi o credință *negativă*, care, ce-i drept, n-ar putea produce moralitate şi simțăminte bune, dar ar putea produce totuşi ceva analog lor, adică ceva care ar putea să împiedice cu putere izbucnirea celor rele.

Dar, se va spune, este aceasta tot ceea ce realizează rațiunea pură, când deschide perspective dincolo de limitele experienței? Nimic mai mult decât două articole de credință? Atâta lucru ar fi putut realiza, desigur, şi bunul simț, [A 831, B 859] fără a consulta în această privință pe filosofi!

Nu vreau să laud aici meritul pe care îl are filosofia pentru rațiunea omenească, prin străduința obositoare a criticii ei, chiar admițând că rezultatul n-ar fi decât negativ; căci despre aceasta se va mai găsi ceva şi în secțiunea următoare. Dar oare cereți ca o cunoştință care interesează pe toți oamenii să depăşească bunul simț şi să nu vă fie descoperită decât de filosofi? Chiar ceea ce reproşați voi este cea mai bună confirmare a exactității aserțiunilor de până acum, fiindcă descoperă ceea ce la început nu putea fi prevăzut, anume că natura, în ceea ce interesează pe oameni fără distincție, nu poate fi învinuită de o distribuire părtinitoare a darurilor ei şi că, în ce priveşte scopurile esențiale ale naturii omeneşti, filosofia cea mai înaltă nu poate ajunge mai departe decât îndrumarea pe care ea a acordat-o şi bunului simț.

[A 832, B 860] METODOLOGIA TRANSCENDENTALĂ

Capitolul al treilea

[*] Simțirea omenească are (aşa cum cred că se întâmplă în mod necesar la orice ființă rațională) [A 830, B 858] un interes natural fală de moralitate, deşi acesta nu este nescindat şi nici predominant din punct de vedere practic. Întăriți şi extindeți acest interes şi veți găsi rațiunea foarte dornică de a învăța şi chiar mai luminată, pentru a uni cu interesul practic şi pe cel speculativ. Dar dacă nu vă îngrijiți ca mai înainte, cel puțin la jumătatea drumului, să faceți nişte oameni buni, nu veți face niciodată din ei nici nişte oameni sincer credincioşi.

ARHITECTONICA RAȚIUNII PURE

Prin *arhitectonică* înțeleg arta sistemelor. Cum unitatea sistematică este aceea care transformă abia o cunoaştere vulgară în ştiință, adică aceea care face dintr-un simplu agregat de cunoştințe un sistem, arhitectonica este teoria despre ceea ce este ştiințific în cunoaşterea noastră în genere şi aparține astfel în mod necesar metodologiei.

Sub cârmuirea rațiunii, cunoştințele noastre în genere nu trebuie să constituie o rapsodie, ci un sistem în care, numai, ele pot sprijini şi promova scopurile esențiale ale rațiunii. Dar prin acest sistem înțeleg unitatea diverselor cunoştințe sub o Idee. Această Idee este conceptul rațional despre forma unui tot, întrucât prin el este determinat *a priori* atât sfera diversului, cât şi poziția părților între ele. Conceptul rațional ştiințific conține deci scopul şi forma întregului, care concordă cu el. Unitatea scopului, la care se raportează toate părțile, precum şi acestea între ele, în Ideea scopului, face ca în cunoaşterea celorlalte părți să se resimtă [A 833, B 861] lipsa fiecăreia în parte şi ca să nu aibă loc nici un adaos întâmplător sau nici o mărime nedeterminată de perfecțiune, care să nu-şi aibă limitele ei determinate *a priori*. Întregul este deci articulat *(articulatio)* şi nu aglomerat *(coacervatio)*; ce-i drept, el poate creşte interior *(perintus susceptionem)*, dar nu exterior *(per appositionem)*, ca un corp de animal, a cărui creştere nu adaugă nici un membru, ci, fără a schimba proporția, face pe fiecare membru mai puternic şi mai propice scopurilor lui.

Pentru a fi realizată, Ideea are nevoie de o *schemă*, adică de o diversitate şi de o ordine a părților, care să fie esențiale şi determinate *a priori* din principiul scopului. Schema, care nu e schițată după o Idee, adică după un scop principal al rațiunii, ci empiric, după scopuri care se prezintă întâmplător (al căror număr nu poate fi cunoscut de mai înainte), dă unitate *tehnică*, pe când schema, care rezultă numai în urma unei Idei (unde rațiunea pune *a priori* scopurile şi nu le aşteaptă empiric), fundează unitatea *arhitectonică*. Ceea ce numim ştiință nu poate rezulta tehnic, în baza similitudinii diversului sau a folosirii întâmplătoare a cunoştinței *in concreto* pentru tot felul de scopuri externe arbitrare, ci arhitectonic, în baza afinității şi a derivării dintr-un unic scop suprem şi intern, care face abia posibil întregul; schema ştiinței trebuie să conțină, conform Ideii, adică *a priori*, planul *(monogramma)* şi diviziunea întregului în părți [A 834, B 862] şi trebuie să distingă acest întreg, sigur şi după principii, de toate celelalte.

Nimeni nu încearcă să constituie o ştiință fără a avea ca fundament o Idee. Numai că în executarea ei schema, ba chiar definiția, pe care o dă chiar de la început ştiinței lui, corespunde foarte rar Ideii sale; căci aceasta se află în rațiune ca un germene, în care toate părțile se găsesc ascunse încă foarte învăluit şi abia sesizabile observației microscopice. De aceea, ştiințele, fiind toate concepute din punctul de vedere al unui anumit interes general, trebuie definite şi determinate nu după descrierea pe care o dă despre ele autorul lor, ci după Ideea pe care o găsim întemeiată în rațiunea însăşi din unitatea naturală a părților, pe care el le-a adunat împreună. Căci atunci se va vedea că autorul şi adesea şi urmaşii lui cei mai îndepărtați rătăcesc înjurul unei Idei, pe care ei înşişi nu şi-au putut-o lămuri, şi de aceea nu pot determina continutul propriu-zis, articulația (unitatea sistematică) şi limitele ştiinței.

Este rău că abia după ce mult timp am adunat rapsodic, sub indicația unei Idei ascunse, în noi, ca material de construcție, multe cunoştințe care se referă la această Idee, ba chiar după ce timp îndelungat le-am orânduit [A 835, B 863] tehnic, ne este posibil să vedem Ideea într-o lumină mai clară şi să schițăm arhitectonic un întreg după scopurile rațiunii. Sistemele par să fi fost formate, ca viermii, printr-o *generatio aequivoca*, din simpla aglomerare de concepte culese, la început trunchiate, cu timpul complete; totuşi, ele îşi aveau toate schema lor, ca germene originar, în rațiune, care se dezvoltă numai. Şi de aceea, nu numai că fiecare din sisteme este articulat în sine după o Idee, ci şi toate între ele sunt unite, la rândul lor, potrivit unui scop, ca părți ale unui tot, într-un sistem al cunoaşterii omeneşti şi permit o arhitectonică a oricărei ştiințe omeneşti, care în prezent, când atâta material a fost adunat sau poate fi luat din ruinele unor vechi

edificii surpate, n-ar fi numai posibil, ci nici măcar dificil. Noi ne mulţumim aici cu perfectarea operei noastre, anume de a schiţa numai *arhitectonica* oricărei cunoaşteri din *raţiune pură* şi pornim numai de la acest punct, unde rădăcina generală a facultăţii noastre de cunoaştere se divide şi dă naştere la două tulpini, dintre care una este *raţionea*. Dar aici înţeleg prin raţiune întreaga facultate de cunoaştere superioară şi opun deci empiricului raţionalul.

Dacă fac abstracţie de tot conţinutul cunoştinţei, considerată obiectiv, atunci orice cunoştinţă este, considerată subiectiv, [A 836, B 864] sau istorică, sau raţională. Cunoştinţa istorică este *cognitio ex datis*, pe când cea raţională este *cognitio ex principiis*. Oricare i-ar fi originea, o cunoştinţă este totuşi istorică pentru cel ce o posedă, dacă el nu cunoaşte decât în măsura şi în cantitatea care i s-a dat din altă parte, indiferent dacă i s-a dat prin experienţă nemijlocită sau istorisire, sau chiar prin instrucţie (de cunoştinţe generale). De aceea, acela care *a învăţat* propriu-zis un sistem de filosofie, de exemplu sistemul lui W o l f f, chiar dacă ar avea în cap toate principiile, definiţiile şi demonstraţiile, precum şi diviziunea întregii doctrine, şi ar putea număra totul pe degete, nu are totuşi altă cunoştinţă decât pe cea *istorică* completă a filosofiei lui W o l f f; el nu ştie şi nu judecă decât atât cât i-a fost dat. Contestaţi-i o definiţie, şi nu va şti de unde să ia alta. El s-a format după o raţiune străină, dar facultatea de imitaţie nu este o facultate creatoare, adică la el cunoştinţa n-a rezultat din raţiune şi, deşi din punct de vedere obiectiv ea a fost, iară îndoială, o cunoştinţă raţională, totusi subiectiv nu este decât istorică. El a înţeles bine şi a reţinut, adică a învăţat, şi este o mască a unui om viu. Cunoştinţele raţionale, care sunt obiectiv raţionale (adică acelea care nu pot rezulta iniţial decât din propria raţiune a omului), nu pot purta şi subiectiv acest nume decât atunci când au fost scoase din [A 837, B 865] izvoarele generale ale raţiunii, de unde poate rezulta şi critica, ba chiar şi reprobarea celor învăţate, adică decât atunci când sunt scoase din principii.

Orice cunoştinţă raţională este sau o cunoştinţă din concepte, sau o cunoştinţă din construcţia conceptelor; cea dintâi se numeşte filosofică, cea de-a doua matematică. Despre diferenţa intrinsecă dintre cele două specii de cunoştinţe am tratat în primul capitol. O cunoştinţă poate fi, prin urmare, obiectiv filosofică şi totuşi subiectiv este istorică, cum se întâmplă la cei mai mulţi discipoli şi la toţi cei care nu văd niciodată dincolo de şcoală şi rămân toată viaţa lor discipoli. Dar este totuşi ciudat că cunoştinţa matematică, aşa cum am învăţat-o, poate totuşi avea şi subiectiv valoare de cunoştinţă raţională, şi în cazul ei nu are loc o astfel de distincţie ca la cea filosofică. Cauza este că izvoarele cunoştinţei, din care numai se poate adăpa dascălul, nu se află nicăieri în altă parte decât în principiile esenţiale şi autentice ale raţiunii şi că, prin urmare, ele nu pot fi scoase de către discipol din altă parte, nici contestate cumva, şi aceasta datorită desigur faptului că folosirea raţiunii nu are loc aici decât *in concreto*, deşi totuşi *a priori*, anume într-o intuiţie pură şi tocmai de aceea lipsită de erori, şi că exclude orice amăgire şi orice eroare. Deci dintre toate ştiinţele raţionale *(a priori)* numai matematica singură poate fi învăţată, dar niciodată filosofia (decât doar istoric), ci în ce priveşte raţiunea, nu se poate învăţa decât cel mult *a filosofa*.

[A 838, B 866] Sistemul oricărei cunoaşteri filosofice este *filosofie*. Trebuie s-o admitem obiectiv, înţelegând prin aceasta prototipul aprecierii tuturor tentativelor de a filosofa, prototip care trebuie să servească spre a judeca orice filosofie subiectivă, al cărei edificiu este adesea atât de divers şi atât de schimbător. În felul acesta, filosofia este o simplă Idee despre o ştiinţă posibilă, care nu este dată nicăieri *in concreto*, de care însă căutăm să ne apropiem pe diferite căi, până când descoperim singura potecă, năpădită de buruienile sensibilităţii, şi până când reuşim, atât cât este îngăduit oamenilor, să facem copia, ratată până acum, asemănătoare prototipului. Până atunci nu se poate învăţa filosofie; căci unde este ea, cine o posedă şi după ce caractere poate fi cunoscută? Nu se poate învăţa decât a filosofa, adică a exercita talentul raţiunii în aplicarea principiilor ei generale la anumite tentative existente, dar totdeauna cu rezerva dreptului pe care-l are raţiunea de a cerceta aceste principii chiar la izvoarele lor şi de a le confirma sau de a le respinge.

Dar până atunci conceptul de filosofie nu este decât un *concept scolastic*, anume un concept despre un sistem de cunoaştere, care nu este căutată decât ca ştiinţă, fără a avea ca scop ceva mai mult decât unitatea sistematică a acestei ştiinţe, prin urmare perfecţia *logică* a

cunoaşterii. Dar mai există şi un *concept cosmic (conceptus cosmicus)*, care a fost totdeauna la baza acestei denumiri, mai ales când a fost [A 839, B 867] oarecum personificat şi reprezentat ca un prototip în idealul *filosofului*. Din acest punct de vedere, filosofia este ştiinţa despre raportul oricărei cunoaşteri faţă de scopurile esenţiale ale raţiunii omeneşti *(teleologia rationis humanae)*, şi filosoful nu este un artist al raţiunii, ci legislatorul raţiunii omenesti. În acest sens, ar fi mare fanfaronadă dacă cineva s-ar numi pe sine însuşi un filosof şi ar pretinde că a ajuns să se asemene prototipului care nu există decât în Idee.

Matematicianul, fizicianul, logicianul, oricât de excelent succes ar avea cei dintâi în genere în cunoaşterea raţională, iar cel din urmă în special în cunoaşterea filosofică, nu sunt totuşi decât nişte artişti ai raţiunii. Mai există un dascăl în ideal, care îi porneşte pe toţi aceştia, îi foloseşte ca instrumente, pentru a promova scopurile esenţiale ale raţiunii omeneşti. Numai pe acesta ar trebui să-l numim filosof; dar cum el nu se întâlneşte nicăieri, pe când Ideea legislaţiei lui se găseşte pretutindeni în orice raţiune omenească, ne vom ţine numai de cea din urmă şi vom determina mai îndeaproape ce fel de unitate sistematică prescrie filosofia, potrivit acestui concept cosmic[*], [A 840, B 868] din punctul de vedere al scopurilor.

Scopurile esenţiale nu sunt încă, din această cauză, scopurile cele mai înalte, numai unul singur dintre ele putând fi un astfel de scop (în unitatea sistematică perfectă a raţiunii). De aceea, ele sunt sau scopul final, sau scopuri subalterne, care aparţin necesar, ca mijloace, scopului final. Cel dintâi nu este altul decât întreaga menire a omului şi filosof a asupra acestei meniri se numeşte morală. Datorită acestei precăderi, pe care filosofia morală o are asupra oricărei alte achiziţii a raţiunii, s-a înţeles şi la cei vechi totdeauna sub numele de filosof în acelaşi timp şi în primul rând moralistul; şi încă şi azi, aparenţa externă a stăpânirii de sine prin raţiune face ca, printr-o anumită analogie, cineva să fie numit filosof, în ciuda ştiinţei lui mărginite.

Legislaţia raţiunii omeneşti (filosofia) are două obiecte, natura şi libertatea, şi cuprinde deci atât legea naturii, cât şi legea morală, la început în două sisteme diferite, iar la sfârşit într-un singur sistem filosofic. Filosofia naturii se raportează la tot ceea ce este, pe când filosofia moravurilor numai la ceea ce *trebuie să fie* .

Orice filosofie este însă sau o cunoaştere din raţiune pură, sau o cunoaştere raţională din principii empirice. Cea dintâi se numeşte filosofie pură, cea de a doua, filosofie empirică.

[A 841, B 869] Filosofia raţiunii pure este sau *o propedeutică* (un exerciţiu preliminar), care studiază facultatea raţiunii sub raportul oricărei cunoaşteri pure *a priori*, şi se numeşte *critică*, sau, în al doilea rând, sistemul raţiunii pure (ştiinţă), întreaga (atât cea adevărată, cât şi cea aparentă) cunoaştere filosofică din raţiune pură în înlănţuire sistematică, şi se numeşte *metafizică*; deşi acest nume poate fi dat şi întregii filosofii pure, inclusiv criticii, pentru a îmbrăţişa atât cercetarea a tot ceea ce poate fi cunoscut vreodată *a priori*, cât şi expunerea a ceea ce constituie un sistem de cunoştinţe filosofice pure de această specie, dar care se distinge de orice folosire empirică a raţiunii, precum şi de cea matematică.

Metafizica se divide în metafizica folosirii *speculative* şi metafizica folosirii *practice* a raţiunii pure şi este deci sau *metafizică a naturii*, sau *metafizică a moravurilor*. Cea dintâi conţine toate principiile pure ale raţiunii din simple concepte (prin urmare cu excluderea matematicii), privind cunoaşterea *teoretică* a tuturor lucrurilor; cea de-a doua, principiile care determină *a priori* şi fac necesar *ceea ce facem sau ceea ce neglijăm să facem*. Moralitatea este însă singura legalitate a acţiunilor care poate fi derivată complet *a priori* din principii. De aceea, metafizica moravurilor este propriu-zis morala pură, în care nu se pune la bază o antropologie (o condiţie empirică). [A 842, B 870] Metafizica raţiunii speculative este deci ceea ce obişnuim să numim metafizică într-un *sens mai restrâns*; dar întrucât. morala pură aparţine şi ea ramurii speciale de cunoaştere omenească, şi anume filosofică, din raţiune pură, îi vom păstra acea denumire, deşi aici o lăsăm la o parte, ca nefiind acum necesară scopului nostru.

Este de cea mai mare importanţă *să izolăm* nişte cunoştinţe care, ca specie şi origine, sunt distincte de altele şi să prevenim cu grijă ca ele să nu se confunde într-un amestec cu altele, cu care sunt de obicei unite în folosire. Ceea ce fac chimiştii în separarea materiilor, matematicienii

[*] Se numeşte aici *concept cosmic* acel concept care priveşte ceea ce interesează necesar pe fiecare; prin urmare, determin scopul unei ştiinţe după *concepte scolastice*, când ea nu este considerată decât ca una din abilităţile pentru anumite scopuri arbitrare.

în teoria lor pură despre mărimi, aceasta îi incumbă şi mai mult filosofului, pentru ca să poată determina sigur partea pe care o anumită specie de cunoştinţe o are în folosirea susceptibilă de rătăcire a intelectului, valoarea ei proprie şi influenţa ei. De aceea, raţiunea omenească, din momentul în care a început a gândi sau mai curând a reflecta, nu s-a putut lipsi niciodată de o metafizică, deşi n-a putut s-o expună suficient de purificată de orice element străin. Ideea unei astfel de ştiinţe este tot atât de veche ca şi raţiunea speculativă a omului; şi care raţiune nu speculează fie în mod scolastic, fie în mod popular? Totuşi, trebuie să mărturisim [A 843, B 871] că distincţia celor două elemente ale cunoaşterii noastre, din care unele complet *a priori* sunt în puterea noastră, pe când celelalte nu pot fi luate decât *a posteriori* din experienţă, a rămas foarte neclară, chiar la gânditori de profesie, şi de aceea n-a putut realiza niciodată determinarea limitei unei specii particulare de cunoştinţe, prin urmare adevărata Idee a unei ştiinţe, care a preocupat atât de mult timp şi atât de intens raţiunea omenească. Când s-a spus: metafizica este ştiinţa despre primele principii ale cunoaşterii omeneşti, nu s-a remarcat prin aceasta o specie cu totul aparte, ci numai un rang în ce priveşte generalitatea; prin aceasta ele nu puteau fi distinse în mod vizibil de empiric, căci şi între principiile empirice unele sunt mai generale şi deci mai înalte decât altele şi, în seria unei astfel de ierarhii (cum ceea ce este cunoscut complet *a priori* nu este distins de ceea ce nu este cunoscut decât *a posteriori*). unde să facem demarcarea care să distingă *prima parte* şi membrii superiori de ultima parte şi de membrii inferiori? Ce am spune dacă cronologia n-ar putea desemna epocile lumii decât împărţindu-le în primele secole şi cele care urmează? S-ar pune întrebarea dacă secolul al cincilea, al zecelea etc. aparţin tot primelor secole. Tot astfel întreb: aparţine metafizicii conceptul de întins? Voi răspundeţi: Da! Ei bine, dar şi conceptul de corp? Da! Şi cel de corp fluid? [A 844, B 872] Sunteţi surprinşi, căci dacă se continuă în felul acesta, totul va aparţine metafizicii. De aici se vede că simplul grad de subordonare (a particularului sub general) nu poate determina limitele unei ştiinţe, ci în cazul nostru, completa eterogeneitate şi distincţie de origine. Dar ceea ce mai întuneca pe de altă parte Ideea fundamentală a metafizicii era faptul că ea, în calitate de cunoaştere *a priori*, prezintă o oarecare asemănare cu matematica. Această asemănare, în ce priveşte originea *a priori*, le înrudeşte între ele; dar în ce priveşte modul de cunoaştere din concepte la cea dintâi, în comparaţie cu modul de a judeca numai prin construirea conceptelor *a priori*, la cea de-a doua, prin urmare în ce priveşte diferenţa între o cunoaştere filosofică şi una matematică, se manifestă între ele o eterogeneitate atât de categorică, încât fără îndoială ea a fost totdeauna oarecum simţită, dar niciodată n-a putut fi redusă la criterii evidente. În felul acesta s-a întâmplat că întrucât filosofii au greşit chiar în dezvoltarea Ideii ştiinţelor lor, elaborarea acestora n-a putut avea un scop determinat şi un fir conducător sigur şi că, având o schiţă atât de arbitrar făcută, ignorând drumul pe care ar trebui să-l urmeze şi mereu în conflict între ei cu privire la descoperirile pe care fiecare pretindea că le-a făcut pe drumul lui, ei au adus ştiinţa lor în situaţia de a fi disprețuită mai întâi de alţii şi în cele din urmă chiar de ei înşişi.

[A 845, B 873] Orice cunoştinţă pură *a priori* constituie deci, datorită unei facultăţi de cunoaştere particulare, în care, numai, îşi poate avea sediul, o unitate particulară, iar metafizica este acea filosofie care trebuie să expună o astfel de cunoaştere în unitatea ei sistematică. Partea speculativă a metafizicii, care şi-a însuşit cu precădere acest nume, adică aceea pe care noi o numim *metafizica naturii* şi care examinează totul din concepte *a priori*, întrucât *este* (şi nu ceea ce trebuie să fie), se divide în felul următor.

Aşa-numita metafizică în sens mai restrâns este alcătuită din *filosofia transcendentală* şi *fiziologia* raţiunii pure. Cea dintâi nu consideră decât *intelectul* şi ratiunea însăşi într-un sistem al tuturor conceptelor, care se raportează la obiecte în genere, fără a admite obiecte, care *ar fi date (ontologia)*; cea de-a doua consideră *natura*, adică ansamblul obiectelor date (fie că sunt date simţurilor, fie, dacă vrem, unei alte specii de intuiţie), şi este deci *fiziologie* (deşi numai *rationalis)*. Dar folosirea raţiunii în această considerare raţională a naturii este sau fizică, sau hiperfizică, ori mai curând sau *imanentă*, sau *transcendentă*.

Cea dintâi se raportează la natură, în măsura în care cunoaşterea ei poate fi aplicată în experienţă *(in concreto)*; cea de-a doua, la acea legătură a obiectelor experienţei care depăşeşte orice experienţă. [A 846, B 874] Această fiziologie transcendentă are prin urmare ca obiect sau o

legătură *internă*, sau una *externă*, dar care amândouă trec dincolo de experienţa posibilă; cea dintâi este fiziologia întregii naturi, adică *cosmologia transcendentală*, cea de-a doua este fiziologia legăturii întregii naturi cu o fiinţă deasupra naturii, adică *teologia transcendentală*.

Fiziologia imanentă, dimpotrivă, consideră natura ca ansamblul tuturor obiectelor simţurilor, prin urmare aşa cum ne este dată nouă, dar numai după condiţii *a priori*, *în* care ea ne poate fi dată în genere. Dar nu există decât două feluri de obiecte ale simţurilor:1. Cele ale simţurilor externe, prin urmare ansamblul lor, *natura corporală*. 2. Obiectul simţului intern, sufletul, şi după conceptele fundamentale ale sufletului în genere, *natura gânditoare*. Metafizica naturii corporale se numeşte *fizică*, dar fiindcă ea nu trebuie să cuprindă decât principiile cunoaşterii ei *a priori*, *fizică raţională*. Metafizica naturii gânditoare se numeşte *psihologie* şi, din acelaşi motiv amintit adineaori, nu trebuie înţeleasă aici decât *cunoaşterea raţională* a sufletului.

Prin urmare, întregul sistem al metafizicii se compune din patru părţi principale: 1. *Ontologia*, 2. *fiziologia raţională*, 3. *cosmologia raţională*, 4. *teologia raţională*. Partea a doua, adică fizica raţiunii pure, cuprinde două diviziuni, [A 847, B 875] *physica rationalis*[*] şi *psychologia rationalis*.

Ideea originară a unei filosofii a raţiunii pure prescrie însăşi această diviziune; ea este deci *arhitectonică*, conform scopurilor ei esenţiale, şi nu pur tehnică, potrivit unor afinităţi accidental percepute şi oarecum efectuată la întâmplare, dar tocmai de aceea ea este imuabilă şi legislativă. Dar se găsesc aici unele puncte care ar putea să trezească îndoieli şi să slăbească convingerea despre legitatea ei.

În primul rând, cum pot aştepta o cunoaştere *a priori*, prin urmare o metafizică despre obiecte, întrucât ele sunt date simţurilor noastre, prin urmare *a posteriori*? şi cum este posibil să cunoaştem natura lucrurilor [A 848, B 876] după principii *a priori* şi să ajungem la o fiziologie *raţională*? Răspunsul este: noi nu luăm din experienţă decât ceea ce este necesar pentru a ne da un obiect, fie al simţului extern, fie al simţului intern. Cel dintâi are loc prin simplul concept de materie (întindere impenetrabilă şi fără viaţă), cel de-al doilea, prin conceptul unei fiinţe gânditoare (în reprezentarea internă empirică: eu gândesc). De altfel, în întreaga metafizică a acestor obiecte ar trebui să ne abţinem cu totul de la toate principiile empirice care, dincolo de concept, ar dori să mai adauge vreo experienţă pentru a judeca ceva asupra acestor obiecte.

În al doilea rând: unde rămâne oare *psihologia empirică*, care şi-a afirmat încă de mult locul ei în metafizică şi de la care s-a aşteptat în timpurile noastre lucruri atât de mari pentru lămurirea acestei ştiinţe, după ce se pierduse speranţa de a realiza *a priori* ceva de seamă? Răspund: ea vine acolo unde trebuie plasată fizica propriu-zisă (empirică), adică pe latura filosofiei *aplicate*, ale cărei principii sunt cuprinse în filosofia pură, care deci trebuie, desigur, legată cu cea dintâi, dar nu confundată. Deci psihologia empirică trebuie să fie exilată cu totul din metafizică şi este deja cu totul exclusă din ea, prin Ideea acestei ştiinţe. Totuşi, după uzul didactic, va trebui să-i mai acordăm totdeauna (deşi numai ca episod) un locuşor aici, [A 849, B 877] şi anume din motive economice, fiindcă ea nu este încă atât de bogată ca să poată constituii singură un studiu, şi totuşi este prea importantă, pentru ca să fie respinsă cu totul sau anexată în altă parte, unde ar avea şi mai puţină afinitate decât cu metafizica. Ea nu este decât o străină admisă de multă vreme, căreia i se acordă o şedere temporară, până când se va putea muta în propria-i locuinţă, într-o antropologie dezvoltată (care ar fi pendantul fizicii empirice).

Aceasta este deci Ideea generală a metafizicii care, fiindcă la început i s-a pretins mai mult decât poate fi cerut în mod just şi fiindcă oamenii s-au desfătat mult timp în aşteptări plăcute, a căzut în cele din urmă într-un dispreţ general, când speranţele lor au fost înşelate. Ne vom fi convins suficient în tot cursul Criticii noastre că, deşi metafizica nu poate fi fundamentul religiei, ea trebuie totuşi să rămână totdeauna în picioare ca zidul ei de apărare şi că raţiunea

[*] Să nu se creadă cumva că prin aceasta eu înţeleg ceea ce se numeşte obişnuit *physica generalis* şi care este mai mult matematică decât filosofie a naturii. Căci metafizica naturii se distinge complet de matematică; ea nu are nici pe departe de oferit atât de multe vederi capabile de extindere ca matematica, dar este totuşi foarte importantă în ce priveşte critica cunoaşterii pur intelectuale în genere, în aplicarea ei la natură; în lipsa acestei metafizici, matematicienii înşişi, îmbrăţişând anumite concepte comune, în realitate totuşi metafizice, au împovărat, fără să observe, fizica cu ipoteze, care dispar în faţa unei critici a acestor principii, fără să aducă totuşi prin aceasta daune folosirii matematicii în acest câmp (folosire care este cu totul indispensabilă).

omenească, care este dialectică chiar prin direcţia naturii ei, nu s-ar putea lipsi niciodată de o astfel de ştiinţă, care o înfrânează şi care, printr-o cunoaştere de sine ştiinţifică şi cu totul evidentă, previne devastările, pe care altfel o raţiune speculativă lipsită de legi le-ar produce inevitabil atât în morală, cât şi în religie. Putem fi deci siguri [A 850, B 878] că oricât de distanţi sau de disprețuitori se arată cei care ştiu să aprecieze o ştiinţă nu după natura sa, ci numai din efectele ei contingente, ne vom întoarce totdeauna la ştiinţă ca la o iubită certată cu noi, căci, fiind vorba aici de scopuri esenţiale, raţiunea trebuie să lucreze fără răgaz fie pentru dobândirea unor cunoştinţe temeinice, fie pentru distrugerea unor vederi bune, dobândite anterior.

Metafizica deci, atât cea a naturii, cât şi cea a moravurilor, mai ales critica unei raţiuni care cutează a zbura cu aripi proprii şi care precedă ca *exerciţiu preliminar*(propedeutic), constituie propriu-zis, ele singure, ceea ce putem numi filosofie în adevăratul sens al cuvântului. Aceasta raportează totul la înţelepciune, dar pe calea ştiinţei, singura cale care, o dată deschisă, nu se acoperă niciodată şi nu permite rătăciri. Matematica, ştiinţa naturii, însăşi cunoştinţa empirică a omului au o înaltă valoare ca mijloace pentru nişte scopuri ale omenirii, care în cea mai mare parte sunt contingente, şi dacă în cele din urmă ele duc totuşi la scopurile ei necesare şi esenţiale, o fac numai prin mijlocirea unei cunoaşteri raţionale din simple concepte, cunoaştere care, oricum am numi-o, nu este propriu-zis decât metafizica.

Metafizica este astfel şi desăvârsirea oricărei *culturi* a raţiunii omeneşti, care este indispensabilă, [A 851, B 879] dacă lăsăm la o parte influenţa ei, ca ştiinţă, asupra unor anumite scopuri determinate. Căci ea consideră raţiunea după elementele şi după maximele ei supreme, care trebuie să servească drept bază însăşi *posibilităţii* unor ştiinţe şi *folosirii* tuturor. Că ea, ca simplă speculaţie, serveşte mai mult spre a preveni erori decât spre a extinde cunoaşterea, nu-i diminuează valoarea, ci mai curând îi dă demnitate şi prestanţă prin oficiul de cenzor, care asigură ordinea generală şi armonia, ba chiar bunăstarea comunităţii ştiinţifice, împiedicând ca lucrările ei îndrăzneţe şi fecunde să se abată de la scopul principal, fericirea universală.

[A 852, B 880] METODOLOGIA TRANSCENDENTALĂ

Capitolul al patrulea

ISTORIA RAŢIUNII PURE

Acest titlu nu se află aici decât pentru a desemna o lacună care rămâne în sistem şi care trebuie să fie umplută mai târziu. Mă mulţumesc să arunc o privire fugitivă, dintr-un punct de vedere pur transcendental, anume din acela al naturii raţiunii pure, asupra întregului elaborărilor ei de până acum, ceea ce înfăţişează privirii mele, fără îndoială, un edificiu, dar un edificiu în ruine.

E destul de curios, deşi nu se putea întâmpla altfel în mod firesc, că oamenii în perioada copilăriei filosofiei au început de acolo de unde noi am prefera să sfârşim acum, anume prin a studia mai întâi cunoaşterea lui Dumnezeu şi speranţa sau chiar natura unei alte lumi. Oricât de grosolane vor fi fost conceptele religioase introduse de vechile obiceiuri care au mai rămas încă din starea primitivă a popoarelor, acest lucru n-a împiedicat totuşi clasa mai luminată să se consacre unor cercetări libere asupra acestui obiect şi s-a înţeles uşor că nu poate exista un mod mai temeinic şi mai sigur de a face plăcere puterii invizibile care guvernează lumea, pentru a fi fericit cel puţin într-o altă [A 853, B 881] lume decât buna purtare. De aceea, teologia şi morala au fost cele două impulsuri sau mai curând cele două puncte de reper pentru toate cercetările raţionale abstracte, cărora oamenii li s-au dedicat apoi permanent. Totuşi, cea dintâi a fost de fapt ceea ce a atras treptat raţiunea pur speculativă într-o ocupaţie, care ulterior a devenit atât de celebră sub numele de metafizică.

Nu vreau să disting acum momentele în timp, când a avut loc cutare sau cutare schimbare a metafizicii, ci numai să prezint într-o schiţă fugitivă diversitatea Ideii, care a prilejuit revoluţiile

cele mai importante. Şi aici găsesc un triplu scop în vederea căruia s-au produs schimbările cele mai remarcabile pe această scenă de luptă.

1. *Cu privire la obiectul* tuturor cunoaşterilor noastre raţionale, unii au fost filosofi pur *senzualişti*, iar alţii pur *intelectualişti*. Epicur poate fi numit cel mai distins filosof al sensibilităţii, iar Platon, al intelectualului. Dar această distincţie a şcolilor, oricât de subtilă este, a început încă din timpuri foarte îndepărtate şi s-a menţinut mult timp fără întrerupere. Cei din prima şcoală afirmau că nu există realitate decât în obiectele simţurilor, că toate celelalte nu sunt decât imaginaţie; filosofii din cealaltă şcoală spuneau, dimpotrivă, că în simţuri nu există decât aparenţă, [A 854, B 882] că numai intelectul cunoaşte adevărul. Dar, din acest motiv, cei dintâi nu contestau totuşi conceptelor intelectului realitatea, care nu era însă pentru ei decât *logică*, pe când pentru ceilalţi ea era *mistică*. Cei dintâi recunoşteau *conceptele intelectuale*, dar nu admiteau decât *obiecte* sensibile. Cei din urmă pretindeau că adevăratele obiecte sunt pur *inteligibile* şi afirmau o *intuiţie* a intelectului pur, care se produce fără ajutorul vreunui simţ şi, după părerea lor, numai tulburat de ele.

2. *Cu privire la originea* cunoaşterilor raţionale pure, problema care se punea era de a şti dacă ele sunt derivate din experienţă sau dacă îşi au izvorul în raţiune, independent de experienţă. Aristotel poate fi considerat ca şef al *empiriştilor*, iar Platon, ca şef al *noologiştilor*. Locke, care în timpurile moderne a urmat pe cel dintâi, şi Leibniz, care l-a urmat pe cel din urmă (deşi destul de îndepărtat de sistemul lui mistic), n-au putut totuşi ajunge la nici o decizie în această dispută. Epicur a procedat cel puţin mai,consecvent, după sistemul lui senzualist (căci el n-a depăşit niciodată cu raţionamentele lui limitele experienţei), decât Aristotel şi Locke (dar mai ales acesta din urmă) care, după ce derivase toate conceptele şi toate principiile din experienţă, merge atât de departe în folosirea lor, încât susţine că existenţa lui Dumnezeu şi nemurirea sufletului (deşi ambele obiecte se află cu totul în afara limitelor experienţei posibile) [A 855, B 883] pot fi demonstrate tot atât de evident ca oricare teoremă matematică.

3. *Cu privire la metodă*. Pentru ca ceva să poată fi numit metodă, trebuie să fie un procedeu *după principii*. Metoda care domină acum în această ramură de cercetare a naturii poate fi divizată în metodă *naturalistă* şi metodă *ştiintifică*. *Naturalistul* raţiunii pure ia ca principiu că prin raţiunea comună, fără ştiinţă (pe care el o numeşte raţiune sănătoasă), se poate realiza mai mult în chestiunile cele mai înalte, care constituie problema metafizicii, decât prin speculaţie. El afirmă deci că mărimea şi depărtarea Lunii pot fi determinate cu ochiul mai sigur decât pe cale indirectă, matematică. Este o simplă misologie, redusă la principii, şi ceea ce este mai absurd, e neglijarea tuturor mijloacelor tehnice, lăudată ca o *metodă proprie*, pentru a extinde cunoaşterea noastră. Căci în ceea ce priveşte pe cei ce sunt naturalişti, din *lipsa* unor vederi mai ample, nu pot fi acuzaţi cu temei de nici o vină. Ei urmează raţiunea comună, fără a se lăuda cu ignoranţa lor, ca o metodă care ar conţine secretul de a scoate adevărul din fântâna adâncă a lui Democrit. *Quod sapio, satis est mihi, non ego curo, esse quod Arcesilas aerumnosique Solones*, versurile lui Persius[10] constituie deviza lor, cu care pot trăi mulţumiţi [A 856, B 884] şi demni de aprobare, fără a se îngriji de ştiinţă, nici a încurca treburile ei.

În ce-i priveşte pe cei ce urmează o metodă *ştiinţifică*, ei au aici alegerea de a proceda sau *dogmatic*, sau *sceptic*, în toate cazurile însă ei au obligaţia să procedeze *sistematic*. Numind aici pe celebrul Wolff, ca reprezentant al primului procedeu, şi pe David Hume, ca reprezentant al celui de-al doilea, mă pot dispensa, în ce priveşte scopul meu actual, de a numi pe ceilalţi. Numai calea *critică* mai rămâne deschisă. Dacă cititorul a avut bunăvoinţa şi răbdarea s-o parcurgă în societatea mea, el poate judeca acum dacă nu cumva, în caz că i-ar plăcea să-şi aducă contribuţia, pentru a face din această cărare o cale regală, s-ar putea atinge încă înainte de sfârşitul acestui secol ceea ce multe secole n-au putut realiza, anume de a aduce raţiunea omenească la satisfacţie deplină în ceea ce a preocupat totdeauna, însă fără succes până acum, setea ei de cunoaştere.

---

[10] A se vedea la sfârşit întregul text al *Satirei a III-a* (*Trândăvia*), de unde provine acest citat. (Marcel Chelba)

TRADUCEREA CITATELOR LATINE

consentientia uni tertio, consentiunt inter se − două lucruri care concordă cu un al treilea concordă între ele.

instabilis tellus, innabilis unda − unde pământul este nestatornic valurile nu permit să se navigheze.

melior est conditio possidentis − mai bună este condiția celui ce posedă.

modo maxima rerum, tot generis natisque potens − nunc trahor exul, inops − până mai ieri atotputernică datorită atâtor gineri şi fii, azi neputincioasă, sunt târâtă în surghiun.

nil actum reputans, si quid superesset agendum − nereflectând asupra nici unei fapte trecute, câtă vreme mai rămâne ceva care trebuie înfăptuit.

non defensoribus istis tempus eget − timpul nu duce lipsă de aceşti apărători.

quod mecum nescit, solus vult scire videri − vrea să pară că ştie singur ceea ce împreună cu mine nu ştie.

quod sapio, satis est mihi, non ego curo, esse quod Arcesilas aerumnosique Solones − ceea ce ştii îmi este de ajuns; nu mă îngrijesc să fii ceea ce a fost Arcesilau şi nefericiții Soloni.

tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex − vei recunoaşte ce-ți este propriu şi cât eşti de sărac.

ve1 suaveolens vel non suaveolens − sau bine mirositor sau rău mirositor.

CUM AM DEVENIT TRADUCĂTOR! *

Nu-mi trecuse niciodată prin minte că aş putea fi în viața mea şi traducător. Dar câte nu-i trec omului prin minte că ar putea fi şi câte nu este fără să-i fi trecut vreodată prin minte!

La începutul lunii iulie 1969, un tânăr redactor al Editurii Ştiințifice, I. Segal, m-a vizitat acasă şi mi-a propus să transpun în limba română opera fundamentală a lui Kant: *Critica rațiunii pure*, adăugând că editura doreşte s-o transpun singur, fără să-mi iau în ajutor vreun colaborator. Mai întâi, m-a surprins enorm hotărârea editurii de a-l edita pe Kant, care până atunci, la cursurile universitare, pe motiv că e idealist, era expediat în două-trei prelegeri cu epitete care-i negau orice valoare. Hotărârea editurii vădea o schimbare radicală în climatul nostru spiritual. Deşi faptul în sine mă bucura, i-am răspuns totuşi stimabilului redactor că dacă mi-ar fi făcut o asemenea propunere cu zece ani mai înainte aş fi acceptat-o bucuros, dar că la vârsta de 69 de ani, câți aveam atunci, nu mă încumetam să-mi asum o sarcină atât de grea. - Am încercat, am adăugat în glumă, să închei un contract cu Cel de Sus, prin care să-mi garanteze că voi mai trăi câțiva ani, dar Cel de Sus a refuzat să semneze contractul. Şi atunci, cum vrei să accept propunerea dumitale?

Redactorul insistând să fac singur traducerea, iar eu refuzând, vizita lui la mine s-a soldat cu un rezultat negativ.

Ca şi când aş fi avut un presentiment, întâmplarea a făcut ca nu mult după aceea să fac un spasm cerebral în timpul unor momente de reculegere la mormântul fratelui meu dr. D. Bagdasar din cimitirul Sf. Vineri, să-mi pierd conştiința, să fiu ridicat cu salvarea şi să fiu dus la spital. Şi ca şi când aceasta nu ar fi fost de ajuns, peste câteva zile am făcut un infarct.

După aceste încercări, nu speram că voi mai fi un om valid, capabil de eforturi cerebrale. Soarta a fost însă bună cu mine în această privință. Încetul cu încetul, am început să-mi revin, să-mi recapăt puterea de muncă. La începutul iernii aceluiaşi an, m-am pomenit din nou cu vizita redactorului de la Editura Ştiințifică, ca să-mi comunice că editura este de acord să-mi iau orice

* Articolul a apărut în revista *Forum*, nr.6/ 1986.

colaboratori vreau, cu condiția ca eu să-mi asum răspunderea întregii traduceri, şi lăsând la latitudinea mea să fixez termenul de predare. Am acceptat.

M-am gândit mai întâi să-mi iau colaboratori pe Virgil Bogdan şi Constantin Floru, traducători ai lui Hegel. Dar chiar în ziua în care trebuia să mă decid, trece pe la mine Elena Moisuc Irion, care era pe atunci încadrată la Arhivele Statului, dar se afla în pragul pensionării, şi mă roagă s-o recomand ca traducătoare vreunei edituri. Ea era doctor în sociologie de la Universitatea din Leipzig, fusese numită de către Petre Andrei ca asistentă pe lângă catedra sa, iar după moartea lui, funcționase în aceeaşi calitate sub succesorul lui la catedră, Alexandru Claudian. Ea cunoştea bine limba germană. Dar specializându-se în sociologie şi etică, nu cunoştea suficient istoria filosofiei şi deci nici filosofia kantiană. I-am propus să fie colaboratoarea mea şi am pornit la lucru. S-au ivit însă greutăți: instituția nu i-a permis pensionarea şi ea a continuat să muncească pentru Arhive. Or, a lucra la Kant după opt ore de citire şi tradticere de documente manuscrise din limba germană, majoritatea dintre ele fiind microfilme, îi cerea eforturi penibile. Acest fapt a contribuit să-mi facă dificilă munca de revizuire a părții de text tradusă de ea, aşa încât am respirat mai uşurat când am terminat de revizuit textul ei decât când terminasem de tradus porția mea.

Traducând *Critica rațiunii pure*, am luat cunoştință exactă şi de valoarea primei traduceri a acestei opere efectuată de Traian Brăileanu, fost profesor de sociologie şi etică la Universitatea din Cernăuți, şi publicată în 1930. Făcându-şi educația şi instnicția în Bucovina sub austrieci, în limba germană, Traian Brăileanu nu poseda îndeajuns, ca de altfel întreaga sa generație de după Unire, limba română literară şi nici pe cea filosofică. Fiind sociolog, nu era un cunoscător competent al istoriei filosofiei. De aceea traducerea lui suferă de grave deficiențe de stil şi de terminologie. Cine va avea curiozitatea să compare textul traducerii sale cu acela al traducerii noastre, va putea observa cu uşurință că doar pe ici pe colo anumite propoziții şi fraze din textul său sunt identice cu propozițiile şi frazele respective din traducerea noastră - atât de mare este deosebirea între un text şi altul.

Cum nu citisem, la apariția lor în limba română, nici *Întemeierea metafizicii moravurilor* (1929), tradusă tot de Traian Brăileanu, nici *Critica rațiunii practice* (1934), tradusă de Dumitru Cristian Amzăr şi Raul Vişan, le-am citit după ce terminasem de tradus *Critica rațiunii pure*, ca să văd cum fuseseră traduse acestea. Surpriza nu mi-a fost mică. Traian Brăileanu traducea de exemplu *sinnlich* şi *Sinnlichkeit* prin senzual şi senzualitate în loc de sensibil şi sensibilitate, iar Dumitru Cristian Amzăr şi Raul Vişan, din dorința de a româniza terminologia filosofiei, traducea termenul fundamental din filosofia lui Kant *Erscheinung*, fenomen, prin întâmplare, ceea ce demonstra că cei doi traducători nu sesizaseră esența filosofiei. O nouă versiune în limba română a *Întemeierii metafizicii moravurilor* dăduse, imediat după cel de-al doilea război mondial, Isidor Colin, care este incomparabil superioară aceleia a lui Traian Brăileanu, dar care şi ea cuprinde unele erori, dintre care mai gravă este aceea că traduce *der gute Wille* - voință bună - prin bunăvoință!

Deşi când terminasem de tradus *Critica rațiunii pure* răspunsesem negativ editurii, care mă întrebase dacă sunt dispus să traduc şi alte opere fundamentale ale lui Kant, şi deşi aveam de revăzut unele lucrări personale, totuşi, indignat de erorile grosolane pe care le conțineau cele trei traduceri menționate mai sus, m-am hotărât să le transpun şi pe acestea în limba română, pentru ca cititorul român să aibă la îndemână transpuneri fidele ale gândirii kantiene. Mi s-a părut că nu era îngăduit ca după ce Eminescu, care avusese de luptat, în anii 60 ai secolului trecut, cu sărăcia de limbaj filosofic a vremii sale, tradusese nu numai corect, dar şi cursiv din *Critica rațiunii pure* să privăm mai departe pe cititorul român de traduceri din Kant care să respecte atât litera cât şi spiritul operelor sale. Cu alte cuvinte, traduceri care să înlocuiască pe cele anterioare atât de deficiente, rămânând ca acestea să-şi păstreze o simplă valoare istorică – de prime traduceri –, iar nu de texte pe care să le citească tineretul pentru a cunoaşte filosofia kantiană.

Am tradus deci *Întemeierea metafizicii moravurilor* şi *Critica rațiunii practice* din dorința de a restabili gândirea lui Kant în exactitatea ei teoretică, în litera şi spiritul ei. Le-am tradus însă singur, fiindcă nu eram dispus să mai revizuiesc şi textul unui eventual colaborator.

N. BAGDASAR

1 mai 1970

Supliment adăugat de Marcel Chelba

Pentru o mai bună situare a *filosofiei transcendentale kantiene* în contextul marii tradiții filosofice europene – şi pentru a sublinia *caracterul polemic* al *Criticii*, la adresa empiriştilor şi naturaliştilor îndeosebi – redau aici integral cele două satire ale lui Persius (Volterra, 34-62 d.C.) din care Kant a extras aceste citate:

1) *Quod sapio, satis est mihi, non ego curo, esse quod Arcesilas aerumnosique Solones* [A 855, B 883]
2) *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti.* [A 186, B 229]
3) *Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex.* [A XX]

Satira a III-a (*Trândăvia*)[11]

− Iar trândăveşti? Afară-i ziuă. De mult a soarelui văpaie,
Trecând de-ngustele ferestre, a dat năvală în odaie.
Tu sforăi! Ai, se vede treaba, Falern[12] grozav de limpezit.
Vezi? pe-a cadranului lumină a cincea oră[13] s-a umbrit.
Ce mai aştepți? Pe cîmpuri grîul se rumeneşte-n miez de vară,
Şi turmele la umbra deasă a ulmului se furişară.
Un bun prieten îți vorbeşte... − Adevărat? Unde-i, să-l văd?
Îmi ard ficații ca o sticlă înfierbîntată... E prăpăd!
Ai zice că porniră turme din toată-Arcadia[14] să zbiere.
În fine, iată-l, îşi ia cartea, şi trestiile şi le cere,
Tăblițele pe care scrie, şi pergamentul răzuit;
Le are toate la-ndemînă să-nceapă lucrul... Ți-ai găsit!
Ba că cerneala e prea deasă şi-ngroaşe pana încărcată;
Ba nu i se cunoaşte urma, că prea tare subțiată;
Şi uite cum condeiul trage, în loc de una, două dungi!
− Te faci din zi în zi mai leneş. De milă-ți plîng. Unde-o s-ajungi?
Vrei, ca odraslelor de rege şi puilor de turturele,
Să-ți dau mîncarea mură-n gură şi să ți-o tai în bucățele?
Ți-alungi dădaca ta în ghionturi, cu cîntecele ei cu tot?
− Dar c-un condei care nu scrie, cum e să scriu? − Eşti un netot?
Nefericitule, pe cine încerci să-nşeli cu baliverne?
Să ştii, că fiecare doarme aşa cum singur îşi aşterne.
Cînd vasul de pămînt e moale şi n-a fost ars în de ajuns,
Zadarnic vrei s-auzi cum sună, argila lui nu-ți dă răspuns.
Tu eşti ca lutul crud, din care olarul meşter, stînd la roată,
Se străduieşte, modelîndu-l, un vas fără cusur să scoată.
Moşia care-ai moştenit-o îți dă, în grîu, un rod bogat;
În casa ta gospodărească ții solnița la loc curat;
Netulburată-ți arde jertfa şi n-ai vreo pricină de teamă.

---

[11] În voumul *Persius. Iuvenal. Marțial. Satire şi epigrame* (trad. Tudor Măinescu şi Alexandru Hodoş), Editura pentru literatură, 1967, pp 20-28.

[12] Cel mai cunoscut dintre vinurile Italiei antice, produs în *ager Falernus*, din Campania (la sud-est de Roma).

[13] Cadranul solar consta dintr-o bară verticală care-şi arunca umbra pe un cerc orizontal, marcat cu linii orare. Ziua, de 24 de ore, era împărțită în 12 ore de zi şi 12 ore de noapte, numărătoarea făcîndu-se aşadar de la răsăritul şi de la apusul soarelui; ora a 5-a a zilei corespundea, aproximativ, cu ora 11.

[14] Regiune din centrul Peloponesului, ai cărei locuitori erau în mare parte păstori şi crescători de vite.

Nu ți-e destul atît? Sau, poate, te socotești un om de seamă,
Că pe tulpina ta etruscă eşti al o mie-lea vlăstar[15]?
Că porți trabee[16], şi, călare, saluți pe-un cenzor, văr primar[17]?
Arunci cu praf în ochii lumii, dar eu năravul ți-l ştiu bine;
Să-ntreci pe Natta[18]-n desfrînare, stricatule, nu ți-e ruşine?
Dar Natta, cel puțin, nu simte cît e de rău şi de mişel,
Sub valurile de osînză, pe care şi le-a pus pe el.
Atît s-a cufundat în mîlul adînc din mlaştina spurcată,
Că nici măcar băşici de aer, pe apă nu se mai arată!
O, tu, al zeilor părinte, fii drept pe cît de mare eşti,
Şi pe tiranii roşii de vițiu, la fel pe toți să-i pedepseşti.
Simțind otrava cum îi arde şi înecați în scîrnăvii,
Prigonitorii de virtute să piară putrezind de vii!
N-a scos un strigăt de aramă mai crunt sicilianul taur,
Şi nici de sabia cumplită care-atîrna pe-un stîlp de aur
Nu s-a-ngrozit atît curteanul în purpură înveşmîntat[19],
Precum jeleşte desfînatul căderea lui: „Sînt blestemat!"
Cutremurîndu-se la gîndul păcatelor înjositoare,
Pe care nu le bănuieşte femeia lui neştiutoare.

Pe cînd eram copil, țin minte, cît untdelemn în ochi mi-am scurs[20],
Să scap de-a fi eu însumi Cato în cel din urmă-al lui discurs,
Pe care un neghiob de dascăl mi-l lăuda cu vorbe multe,
Şi toate neamurile tatei erau poftite să m-asculte[21].
Aveam în felul meu dreptate, nu mă gîndeam decît la joc.
Văzusem eu că *unu* pierde, că numai *şase*-i cu noroc,
Şi încercam s-arunc paharul, să cadă zarurile bine.
Nu învîrtea sfîrleaza nimeni, din bici, mai repede ca mine!
Tu însă, care ştii mai multe, deschis-ai ochii şi-ai văzut
Moravurile lumii noastre, cu vremea, cum au decăzut;
Tu ai cules înțelepciune din porticul care adună
Sub fresca mezilor, o seamă de tineri cu purtare bună[22],
De roadele învățăturii pînă-n adîncul lor pătrunşi,
Hrăniți cu mazăre răsfiartă şi toți pînă la piele tunşi.
Ale-nțeleptului din Samos cunoşti simbolicele semne[23],
Şi ele-ar fi deajuns, în viață, pe calea dreaptă să te-ndemne.
Dar tu porneşti din nou să sforăi. Ți-e capul greu şi caşti cumplit;
Din băutura de-astă.noapte, nici pînă-acum nu te-ai trezit?
Ai pus în arcul tău săgeata? Ai, tu, o țintă-n largul zării?

---

15 Originea etruscă era adesea un semn de noblețe, deoarece indica vechimea familiei (se ştie că etruscii au stăpînit Roma în vremea regalității).

16 *Trabea* − îmbrăcăminte asemănătoare cu toga, împodobită cu margini de purpură; era ținuta obligatorie pentru membrii ordinului cavalerilor cînd se prezentau cenzorului.

17 Pasajul nu e suficient de clar: magistratura cenzurii n-a fost exercitată, pe vremea lui Persius, decît o singură dată, de către împăratul Claudius (coleg cu L. Vitellius).

18 Poate că pasajul se referă la Pinarius Natta, nobil corupt din vremea lui Tiberius.

19 Phalaris, tiranul Agrigentului (secolul VI î.e.n.), îşi executa victimele introducîndu-le într-un taur de bronz încins. Dionis, tiranul Siracuzei, auzind pe curteanul Damocles că lăuda fericirea regalității, i-a acordat toate beneficiile materiale ale situației sale, la poftit la masă, l-a înveşmîntat în purpură şi i-a atîrnat deasupra capului o sabie prinsă numai într-un fir de păr de cal.

20 Untdelemnul servea la tratarea unor boli de ochi. Picurîndu-şi untdelemn în ochi, tînărul voia să-l facă pe profesor să-l creadă bolnav.

21 Unul din exercițiile retorice cele mai obişnuite era imaginarea unui discurs pe care un personaj l-ar fi putut ține într-un moment important al vieții sale; aici e vorba de Cato cel Tînăr, care s-a sinucis la Utica, în Africa, dîndu-şi seama de inevitabilitatea victoriei lui Caesar în războiul civil (46 î.e.n.); elevul trebuia să compună un discurs în care Cato dezvoltă motivele care l-au îndemnat la sinucidere.

22 Zenon, întemeietorul stoicismului, îşi ținea lecțiile într-un portic (colonadă acoperită) pictat cu diferite scene, printre care şi victoria de la Marathon din 490 î.e.n., a grecilor împotriva perşilor (denumiți şi mezi, după o populație importantă din nordul imperiului, independentă pînă la Cirus, în secolul VI î.e.n.).

23 Lui Pitagora din Samos i se atribuie simbolizarea vieții prin litera Y (cu brațul stîng curbat, iar cel drept în linie dreaptă): adolescentul se află la răscrucea celor două drumuri: cel strîmb (dar elegant curbat), al vițiului, şi cel drept, al virtuții.

Sau azvîrli-n ciori cu pietricele, aşa, la voia întîmplării?
Degeaba soarbe spînz bolnavul, cînd pîntecul i s-a umflat,
Tu îngrijejşte-te din vreme, de nu voieşti cu-adevărat
Să-mbraci în aur pe Craterus[24] ca să te vindece de boală.
Învaţă legile naturii; e cea mai minunată şcoală!
Stai şi te-ntreabă cine suntem şi, dincolo de noi, ce-am fost?
Spre ce destin pornim în lume şi care e al vieţii rost?
Cu ce pot zeii să te-ajute? La ce îţi folosesc arginţii,
Şi cîţi din ei îi dai cetăţii? Sau cît de mult ţi-ajuţi părinţii?
Cum să te porţi să fii-ntru toate plăcut puterilor cereşti,
Şi ce menire, între oameni, ţi-a fost lăsată să-mplineşti?
Dar tu porţi alte griji în minte, că nu sînt încă pritocite
Butoaiele, cu onorarii în vin de Umbria plătite[25],
Iar şuncile pe care marsul ţi le-a trimis, cum să le ţii
Alături de atîtea putini, nenîncepute, cu scrumbii?
Un ţap-centurion[26] va spune: − Atît cît ştiu, mi-e prea destul.
Eu nu-s Arcesilas, nici Solon[27] ... Şi de de-al d-ăştia, sînt sătul!
Tăcuţi şi-ntunecaţi la faţă, ei merg cu ochii în pămînt,
Şoptesc cu buza ţuguiată, din cînd în cînd cîte-un cuvînt,
Toate trăsnăile, pe care smintita minte-a lor le toarce.
„*Că din nimic, nimic nu iese, şi în nimic nu se întoarce.*”[28]
Cu-asemenea filosofie, prea bine poţi să mori flămând...
Cei mulţi fac haz şi tineretul îşi strîmbă gurile rîzînd.

− Nu ştiu ce am de la o vreme[29], că inima îmi bate tare,
Şi-aşa din bun senin, m-apucă sughiţuri rău mirositoare.
De ce boală crezi că sufăr, şi-anume ce mă sfătuieşti?
Îl cercetează acel medic, şi-i zice: „Să te odihneşti”...
Dar peste alte două zile, în loc să meargă să se culce,
El vine însetat la baie şi cere un Surrentum[30] dulce
Să-l bea dintr-o carafă fină. − Nu-mi placi! îi spune un amic.
Ce ai? − Nimic... − Să bagi de seamă, e cam suspect acest nimic.
Începi, iubite, să te umfli, şi ca lămîia eşti la faţă.
− Îmi mai dăduse unul sfaturi, dar astăzi nu mai e în viaţă.
Tu care-arăţi mai rău ca mine, să nu-mi dai lecţii! − Am tăcut...
Bolnavul nostru, gras şi puhav, plesnind ca un burduf umplut,
Îşi strînge burţile livide şi se afundă-n scăldătoare,
Icnind pe gît, ca dintr-o cloacă, o revărsare de duhoare.
Începe-a bea... cînd dintr-o dată... îşi strîmbă gura tremurînd,
Şi cupa-n ţăndări se fărîmă, din braţul lui inert căzînd...
Acum răsună trista goarnă şi ard făclii de-nmormîntare,
Iar bietul fericit, pe patul împodobirii funerare,
Îmbălsămat în dulci miresme şi în esenţe de parfum,
Cu tălpile-nainte pleacă, purtat pe cel din urmă drum
De sclavii cu scufii pe creştet, lăsaţi acum în libertate.[31]

---

[24] Medic celebru din secolul I î.e.n., amintit de Cicero şi de Horaţiu.

[25] Ţăranul din Umbria (regiune la nord de Roma) putea să-şi plătească în natură avocatul. La fel face şi clientul din ţara marsilor (regiune din centrul Italiei, la est de Roma), socotită ca păstrătoare a vechilor tradiţii de viaţă simplă.

[26] Centurionul, comandant al unei mici unităţi militare, reprezintă aici pe omul incult, incapabil să înţeleagă îndemnurile poetului către studiul filosofiei. Epitetul „ţap” (în original „cineva din neamul de ţap − *hircosa gens* − al centurionilor”) simbolizează pe omul rudimentar, necivilizat.

[27] Centurionul alege două nume celebre: Arcesilas (secolul III î.e.n.), întemeietorul „Academiei noi” (şcoală filosofică idealistă, descendentă din platonism, cu nuanţe sceptice) şi Solon (secolul VI î.e.n.), om politic şi poet, care a dat Atenei legi destinate să întărească democraţia sclavagistă.

[28] Centurionului i se pare absurd ca cineva să se frămînte o viaţă întreagă pentru a ajunge la o concluzie banală (acceptată de cele mai multe şcoli: „nimic nu se poate naşte din neant, nimic nu se întoarce în neant”), exprimată prin repetarea ridicolă a cuvîntului „nimic”.

[29] Persius compară pe cei refractari la sfaturile filosofului cu un bolnav a cărui stare se agravează cînd nu urmează recomandările medicului.

[30] Vinul de Surrentum (azi Sorrento, la nord de Neapole), se recomanda convalescenţilor. Bolnavul îşi închipuia că, mulţumindu-se cu un vin tonic, a făcut destule concesii medicinei.

[31] În momentul liberării, sclavii căpătau o bonetă specială, numită *pileus*. Adesea stăpînii îşi liberau sclavii prin

Ai pus sub țîța stîngă palma, să-ți pipăi inima cum bate;
N-ai friguri, nu-i aşa? Piciorul, la glezne, nu ți-a amorțit.
Dar cînd vezi aur, sau iubita unui prieten ți-a zîmbit,
Nu simți cum îți tresare pieptul?[32] Un lung fior prin trup nu-ți trece?
Mănînci o pîine cu tărîțe şi-o strachină de zeamă rece,
Nu ți-e îngăduit să mesteci vîrtoasa sfeclă plebeiană,
Că ai o bubă rea sub limbăşi toată gura ți-e o rană.
Adeseori, de frică, tremuri şi păru-n cap ți se zburleşte;
Iar cînd o pală de mînie se-aprinde-n tine nebuneşte,
Atît eşti de pornit la rele şi-n vorbă-atît de aiurit,
Că şi nebunului Oreste[33] i s-ar părea că eşti smintit.

Satira a IV-a (*Cunoaşte-te pe tine însuți*)[34]

− Ei, iată-te acum la cîrmă! (Vorbeşte umbra nevăzută
A înțeleptului magistru, care-a murit sorbind cucută[35].)
Tu, ucenic al lui Pericle[36], în ce-nsuşiri te-ai încrezut?
Ştiința vieții şi talentul naintea bărbii le-ai avut?
Ce să vorbeşti şi ce să nu spui, ai învățat la fel de bine;
Pornirea plebei răzvrătite, nu ştie nimeni s-o domine
Aşa cum tu, cu o mişcare a brațului o potoleşti.
Acum mulțimii ce-i vei spune, în fața ei cînd te găseşti?
„*Romani, aceasta nu-i dreptate; voi legi ați merita mai bune!*"
Dar ştii tu, cumpăna dreptății s-o faci să nu greşească? Spune!
Ce-i drept şi ce-i nedrept, pot oare să desluşească ochii tăi?
A morții literă[37] te-ncumeți s-o scrii pe fruntea celor răi?
Tu n-ai o altă însuşire decît frumoasa-nfățişare;
A cîştiga favoarea plebei ți-e singura îndemînare,
Şi pentru-a-i fi pe plac te guduri ca un cățel linguşitor.[38]
Mai bine mergi în Anticyra, să te-ntremezi cu elebor[39]!
Tu, marea fericire-a vieții o ceri plăcerilor uşoare,
Să fii sătul şi ziua-ntreagă să stai să te prăjeşti la soare.
Bătrîna care-o vezi alături, nutreşte-acelaşi vis şi ea.
− Dar eu (răspunzi) *am pielea albă* şi Dinomache-i mama mea[40].
− Aşa o fi. Şi totuşi Baucis[41], nici de-un pîrlit de sclav dorită,
În haina-i zdrențăroasă, poate că e la fel de iscusită.
Ah! Să coboare-n sine însuşi, nu-i dă prin minte nimănui;
Priveşte fiecare traista, ce-o poartă cel din fața lui.
− Pămînturile lui Vettidiu le ştii? mă-ntrebi. − Vettidiu, care?
Nu-i cel ce, dincolo de Cures[42], moşii atît de-ntinse are,
Încît, o zi întreagă, şoimul nu le-ar putea străbate-n zbor?
− E un zgîrcit, pe care zeii îl pedepsesc cu ura lor.
Cînd într-o zi de sărbătoare, cum cere datina, se duce

---

testament.

[32] Dacă trupul îți e sănătos, nu cumva sufletul îți este dominat de pasiuni, tot atît de primejdioase ca şi bolile?

[33] Oreste, fiul lui Agamemnon, a fost înnebunit de Furii ca pedeapsă pentru că îşi ucisese mama, pe Clitemnestra.

[34] În voumul *Persius. Iuvenal. Marțial. Satire şi epigrame* (trad. Tudor Măinescu şi Alexandru Hodoş), Editura pentru literatură, 1967, pp 29-32.

[35] Primele 22 de versuri parafrazează un discurs al lui Socrate către Alcibiade (om politic atenian din a doua jumătate a secolului V î.e.n.), inspirat din dialogul pseudo-platonic *Alcibiade* (I).

[36] Pericle a fost tutorele lui Alcibiade, al cărui tată murise în anul 447 î.e.n.

[37] Litera grecească *th* (inițiala cuvîntului *thánatos* „moarte") era semnul condamnării la moarte.

[38] Sensul expresiei e nesigur; ar putea fi interpretat şi „te umfli în pene", „îți dai aere".

[39] Existau trei oraşe cu numele Anticyra, toate trei în vecinătatea unor regiuni în care creştea planta medicinală amintită.

[40] Prin mama sa, Alcibiade aparține celei mai înalte aristocrații ateniene.

[41] Baucis simbolizează o femeie bătrînă şi săracă, opusă deci lui Alcibiade atît prin origine, cît şi prin aspectul fizic. Lipsa de înțelepciune e însă aceeaşi la ambii.

[42] Oraş în Sabinia, la nord-est de Roma.

S-atîrne jugu-n cui la uşa altarului de la răscruce[43],
Culege-o biată picătură din mîlul unui poloboc,
Şi, închinînd de unul singur, oftează amărît: „Noroc!”
Cînd sclavi-şi hăpăiesc păsatul, el muşcă lacom dintr-o ceapă
Şi soarbe praştina pe drojdii din teascul îndoit cu apă.
Iar tu? Te rumeneşti la soare, uns cu uleiul cel mai fin,
Şi-un nu-ştiu-cine te-mbrînceşte, vărsînd asupra ta venin.
„Ce desfrînare! Să-ţi razi pielea în locurile de ruşine,
Ademenindu-ţi muşterii cu nişte jalnice ruine!
În jurul buzelor îţi piepteni un păr cu grijă parfumat;
Dar pentru ce ţi-e pielea rasă pe pîntecele despuiat?
Nu sînt nici cinci atleţi în stare, cu brici şi cleşte să răzbată,
Ca de pe tîrtiţa jilavă să-ţi smulgă buruiana toată,
Şi se trudesc, mai rău ca plugul într-un pămînt înţelenit.”

Aşa a fost întotdeauna: răneşti pe altul, eşti rănit,
Şi gleznele îţi sîngerează sub loviturile săgeţii!
Nu te-amăgi cu alte gînduri, aceasta-i rînduiala vieţii.
Buboiul care-l ai sub burtă, cu brîu de aur îl ascunzi;
Te mulţumeşti să-nşeli pe alţii, dar ţie însuţi, ce-ţi răspunzi?
„E un om vrednic!” spun vecinii, şi de ce oare nu i-ai crede?
Dar cel pe care-l prind fiorii cînd banul altuia îl vede,
Cel ce-ale simţurilor pofte şi le-mplineşte prea uşor
Şi zi de zi se războieşte cu lacomii zarafi din For,
De ce se-ncîntă-atît de lesne de-ale mulţimii osanale?
Tu mulţumeşte-te cu dreapta răsplată-a vredniciei tale,
Coboară-te în tine însuţi, priveşte casa-n care stai,
Şi-ai să te miri văzînd, sărmane, cît de puţine lucruri ai![44]

[43] Sărbătoarea numită *Compitalia*, dedicată zeilor lari ai răscrucilor *(lares compitales)*, simboliza, la origine, încheierea muncilor agricole.
[44] Este vorba de bogăţiile morale.